المدخل إلى التصوف الإسلامى
« البدايات »

الأستاذ الدكتور
ابراهيم ابراهيم ياسين
رئيس قسم الفلسفه بكلية الآداب
جامعة المنصورة

دار ومكتبة الإسراء
للطبع والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

2005

دار ومكتبـــة الإســـراء
للطبع والنشر والتوزيع
طنطا 62 شارع الويشى – خلف صيدناوى
تليفون : 3345968 (040) فاكس : 3349047 (040)

مُقَدِّمَة

شئنا أن تكون مقدمة هذا العمل إجابة غير تقليدية على سؤال تقليدى هــو : ما المقصود بكلمة تصوف ؟؟ وللإجابة على هذا السؤال نقول :

يعتقد البعض أن الإنسان مجرد مخلوق لا يتمتع بأيـــة ملكـــات إلا تلـــك الملكات الحسية أو التصورية أو الذاكرة وقد يضاف إلى هذا نوع من الفـــهم المنطقى ، وكذلك التوقع الذى يصبح من خلاله واعياً بالعالم المادى من حولـه وربما من خلاله يعي نفسه أيضاً لكنه لا يعي عن هذا الطريق أكثر من هذا .

وتصبح الخبرة الروحية مجرد نتيجة من نتائج عمليات التفـــاعل النفســية الكيميائية ، والتى يتم التصرف من خلالها عن طريق نماذج سابقة الإعداد .

ومن ثم فإن الإدعاء أن المتصوفة يعرفون أشكال عديدة من الحقيقة والتـــى لا تظهر فى الوعى العادى سوف تبدو بلا معنى بالرغم من شعور الصوفـــى بامكانية هذه المعرفة .

وبالرغم من أن كلمة " صوفى " من الكلمات التى دار الجدل حول معناهـــا وكيفية اشتقاقها ؛ وبالرغم أيضاً من أن الجدل مستمر حول التصـــوف نفســه كعلم من علوم الروح ، وكطريقة من طرق السلوك الأخلاقى والعرفانى إلا أن الكلمة " صوفى " لا تفى بمتطلبات هذا العلم .

ولقد أصبحت الكلمة تستخدم بالعديد من المعانى وتحمل العديد من الشحنات إلى العقول المختلفة .

فهى بالنسبة لبعض البـــاحثين تعنـــى ببســـاطة التفكـــير غـــير العقلانـــى والمضطرب .

وفى الوعى الشعبى فهى كلمة تشير إلى الروحانية والشفافية ، وأحياناً

التنويم المغناطيسى Hypnotism، وكذلك الغموض والسحر والمصاحب لحالات نفسية وأحداث غامضة ، والبعض ينظرون إليه على أنه حالة عصابية، والآخرون يرجعونه إلى حالات تشريحية جسدية .

وهناك من يرى الحالة الصوفية متمثلة فى الرؤي والالهامات . وهناك بعض الإتجاهات التى تنسب التصوف إلى الشعور بالعالمية أو هو وصف لتلك الرؤية السامية للعالم أو إلى الاتجاهات الدينية والتى لا تهتم بالتفسير القطعى الدجماطيفى للدين .

ويقصد البعض هذا على حالة نادرة من الوعي الذى لا يتوفر إلا للقديسين وقد استخدمه اللاهوتين من العصور الوسطى بمعنى البصيرة ، Insight والمعرفة بالله والمعنى الأكثر شيوعاً فى العصور الوسطى هو التأمل Contemplation، وشكل متقدم من أشكال الخبرة الروحية الذى لا يتوافر لدى العامة أو القطيع الدينى .

ولكى يحظى الإنسان بهذه الحالة العليا من التأمل فإنه على الرجال والنساء الراغبون فى الدخول إلى تلك الحالة أن ينسحبوا من الحياة العادية التى يعيشها الناس وسط العالم ويعيشون حياة خاصة من العزلة ، و الخلوة ، والتركيز ، والعبادة .

وعندما نعرض لمعانى مصطلح التصوف فى أشكاله المختلفة يمكن أن نقول أن اللاهوتيين فى العصور الوسطى قد تناولوا المصطلح بمعنى الحكمة التجريبية " Experimentol Wisdom "أو بمعنى تمدد الروح Stretching out of Soul لتصل إلى الله من خلال الحب .

وقد فهموه أيضاً على أنه نوع من المعرفة بالله من خلال اتحاد الحب أو توحده .

وهناك تعريفات أخرى للتصوف تقترب من الناحية السيكولوجية ومنها

على سبيل مثال تعريف فون هارتمـــان Von Hartmann الـــذى يعــرف التصوف بأنه امتلاء الوعى بمحتوى من الشعور ، والفكر ، والرغبة .

وهو انغماس تطوعى فى حالة من اللاشعور .

ولقد كتب دى برل Du Prel يقول :

إن الظاهرة الصوفية الخاصة بالحياة الروحية هى توقعات لعملية بيولوجية —إن النفس هى روحنا الداخلة فى الوعى الذاتى بينما تكون الأرواح هى النفس التى تتعدى نطاق الوعى .

وفى المسيحية الكاثوليكية فإن جوثى[1] (Goethe) يطلق على التصــوف اصطلاح حالة " القلب الكاثوليكى " ، ويتحدث آخرون عن التصوف على أنــه (حدس عقلى) وتصور لا شكل له أو غير محدد الصورة .

ويتحدث فلاسفة الهنود عن التصوف باعتبـــاره حالـــة ادراكيـــة فيقـــول (رادا كرشنا) مؤكداً على ذلك أن التصوف هو حالة " التكامل الادراكى " فــهو يجمع بين الخبرات المعرفية ويؤلف بينها فى وحدة واحدة بدلاً مـــن تحليلـــها وتجزئتها إلى أجزاء صغيرة . ولذلك فهو يجمع بين الخبرات الادراكية فى كل واحد ناتج عن نوع من البصيرة الخلاقة نابعة من وعي عميق بالكون .

وترى إيفلين أندرهل أن التصوف هو فن تحقيق الاتحاد أو الوحدة مع الله ، وقد كتبت تقول أن التصوف هو فن تحقيق الهوية مـــع الحقيقـــة المطلقـــة ، والمتصوف هو ذلك الإنسان الذى يحقق هذه الوحدة بشكل أو آخر .

ويتحدث البروفسور بوتس A . Seth Puts عن التصوف باعتباره نـــوع من محاولة جامعة للعقل كي يفهم الجوهر المقدس The Pivine Essence أو الحقيقة اللامتناهية Ultimate Reality للأشياء والاستماع بنعمة الاتحاد الحقيقى بالأعالى أو بالسمو .

---

(1) F . C Happold , Mysticism , England . 1990 , P . 37

ولذلك فإن دراسة التصوف متعلقة بنوع من الخبرة ونـــوع مـــن الوعـــى والشعور ، الذى لا يمكن الإقتراب منه فقط من زوايا مختلفـــة وإنمـــا أيضـــاً يتضمن تفسيرات مختلفة .

لذلك يرى " هبولد " ضرورة تنحية الاتجاهات التـــى تلحـــق مـــا يســـمى بالروحانية أو السحرية Occultism وما شابه ذلك وهى الاتجاهـــات التـــى يسميها البعض تصوفاً على غير الحقيقة ، كذلك يجب أن نفهم أنه ليـــس كـــل الدين تصوف فهذه قاعدة خاطئة .

وقد تأخذ التجربة الصوفية أكثر من شكل ، إن التصوف مرحلة تتعدى مـــا يطلق عليه البعض (تأملا) ، كما أن التجربة الصوفية ليست تجربة جسدية ، كما لا يمكن تحديد الخبرة الصوفية بمستوى من مستويات الوعي .

إن الخبرة الصوفية غالباً ما تكون مصاحبة للحظات من التصور الحدســـى المفاجئ الذى يلمع ثم يخمد بسرعة لكنه يحمل معنى عميقاً وتنويـــراً يكشـــف للصوفى عن وجوه جديدة من الحقيقة [١] .

ومن المعروف أن لحظات العرفـــان الصوفيـــة هـــى لحظـــات تتصـــف باللازمانية ، ويصفها رينر آلن Warner Allen وبليز بســـكال Blaise Pascal فى كلمات كتبها بعد منتصف الليل يقول :

إله ابراهام ، إله اسحق ، إله يعقوب أنت الله وليس إله الفلاسفة والعلماء.

إن اليقين المطلق يتخطى العقل – إن السعادة هى نسيان كل شئ إلا الله .

وهى كلمات تعنى لحظة من الادراك اللازمانى المفاجئ واللحظى ، وهـــى أيضاً نوع من التعبير عن نظرية فى وحـــدة الأديـــان وتوحيـــد الألوهيـــة . **ثانياً : التصوف الإسلامى :** فإذا ما بحثنا عن التصوف فـــى كتـــب صوفيـــة المسلمين فإننا واجدون أن " الشبلى " يحدد معانى التصوف بقوله :

---

(1) Mysticism , P . 39

التصوف والتآلف والتعارف .

التصوف ضبط حواسك ومراعاة أنفاسك وقد سئل " الشبلى " هل يبلغ الإنسان بجهده إلى شئ من طرق الحقيقة أو الحق ؟ فقال لا بد من الاجتهاد والمجاهدة ، لكنهما لا يوصلان إلى شئ من الحقيقة لامتناعها عن أن تدرك بجهد أو اجتهاد ، وإنما هى مواهب يصل العبد إليها بإيصال الحق تعالى لا غير ، ولولا أنه تعالى بدأهم بالمحبة وهداهم لما أحبوه .

ويتحدث الشبلى عن التصوف يقول : زهد الصوفى تحويل القلب من الأشياء إلى رب الأشياء .

وليس الصوفى من أستأنس بالذكر لكنه من استأنس بالمذكور .

ووفاء الصوفى هو الإخلاص بالنطق واستغراق السرائر بالصدق .

وأما قلوب أهل الحق فإنها طائرة إليه بأجنحة المعرفة ومستبشرة بموالاة المحبة (١) .

وقد سئل عبد الواحد بن زيد : من الصوفية عندك ؟ قال القائمون بعقولهم على فهم السنة ، والعاكفون عليها بقلوبهم ، والمعتصمون بسيدهم من شر نفوسهم (٢) .

وأصل كلمة : " تصوف " تعود بصفة خاصة إلى لباس الصوف ارتضاه الصوفية لباساً لهم لخشونته ويرى البعض من المحققين أنها إلى الصفاء منسوبة لأن الصوفى من صفى قلبه وتنقى من العوارض والمفاسد .

والتصوف عند الكرخي " الأخذ بالحقائق واليأس مما فى يد الخلائق " .

والصوفى عند أبو تراب النخشبى المتوفى (٢٤٥هـ) " الصوفى

---

(١) السهروردى ، عوارف المعارف ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، والدكتور محمود بن الشريف الجزء الأول ، ص ٩٦ .
(٢) عوارف المعارف ، ص ١٩٤ .

لا يكدره شئ ويصفو به كل شئ " .

ويقول بشر الحافى (الصوفى من صفا قلبه) .

ويقول الجنيد البغدادى المتوفى (٢٩٧هـ) التصوف أن يميتك الحق عنك ويحييك بك [١] .

التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقـــة الأخـــلاق الطبيعـــة ، ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بالعلوم الحقيقة ، واستعمال ما هو أولـــى على الأبدية ، والنصح للأمة ، والوفاء لله على الحقيقة واتباع الرسول ﷺ .

وقال الحلاج المتوفى (٣٠٩هـ) : الصوفى وحدانى الذات ...

وقال الشبلى : " التصوف هو الجلوس مع الله بلا هم "

ويقول سحنون من معاصرى الجنيد :

" التصوف أن لا تملك شيئاً ولا يملك شئ "

ويقول عمرو بن عثمان المكي المتوفى (٢٩٨هـ)

" التصوف أن يكون العبد فى كل وقت بما هو أولى به الوقت "

وقال سهل بن عبد الله التسترى :

" الصوفى من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشـــر واستوى عنده الذهب والمدر " [٢] .

وفى حالة الرضا بالقضاء والقدر يقول " أبو تراب النخشبى "

" الصوفى لا يكدره شئ ويصفو به كل شئ " [٣] .

---

(١) راجع عوارف المعارف ص٤٣ .
(٢) راجع عوارف المعارف ص ٤٣ وفريد الدين العطار فى تذكرة الأولياء ، ص٢٦٤ .
(٣) الرسالة القشيرية ، ص ١٢٧ .

ويقول السرى السقطى المتوفى (٢٥٧هـ) :

التصوف اسم لثلاثة معانى .. أن لا يطفئ نور معرفة الصوفى نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن فى عالم ينقضه على ظهر الكتاب والسنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله .

ويقول أبو الحسين النورى المتوفى (٢٩٥هـ) :

الصوفى لا يملك ولا يُملك وهى المقولة التى رددها بعده الصوفية من معاصرى الجنيد .

ويقول أيضاً " نعت الصوفى السكون عن العدم والايثار عند الوجود " .

ويقول محمد بن رويم " التصوف التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقق بالبذل والايثار وترك التعرض والاختيار" .

ويقول أبو محمد الحريرى المتوفى (٣١١هـ) :

" التصوف الدخول فى كل خلق سنى والخروج عن كل خلق دنى " .

ويقول معروف الكرخى المتوفى (٢٠٠هـ) :

" التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما فى يد الخلاق " .

والتصوف كما يذكر أبو القاسم القشيرى [1]:

هو التحلى بالأخلاق الإلهية على قدر الطاقة البشرية ، أو هو التحلى بالأخلاق المحمودة ونبذ الأخلاق المذمومة ، وهو مفارقة النفس ، وذبحها بسيف المجاهدة ، وسوقها على غير هواها .

ولهذا كله يمكن دراسة التصوف كعلم من علوم الكشف والعرفان ، أو هو العلم الذى يمكن صاحبه من الوصول إلى حالة من الإدراك القلبى المباشر أو

---

(١) راجع الرسالة القشيرية ، واللمع ، وكذلك التعرف لمذهب أهل التصوف .

ما يسمى بحالة المكاشفة .

والوقوف على حقائق ربانية ليست فى متناول علوم العقل .

وكذلك يمكن دراسة التصوف باعتباره علم من علوم الأخلاق القائمة علــى أسس دينية بحيث يصدق فيه أنه علم زاد أصحابــه فــى التحلــى بــالأخلاق المحمودة فازدادوا صفاءً وهو نظرية متكاملة فى التحلى والتخلــى ، وكذلــك يحمل نظرية فى ترك الاختيار والتدبير لله .

فالإرادة كلها لله والاختيار له وحده وما اختيار العبد إلا اختيار على اختيار سابق – وقد توسعنا فى شرح هذه النظرية فى كتابنا الموسوم حال الفناء فــى التصوف الإسلامى ، والمنشور فى دار المعارف سنة ١٩٩٩م فــى طبعتــه الرابعة .

ثم هو علم من علوم النفس والميتافيزيقا والسيكوفيزيقا لأنه يهتم بمجــاهدة النفس ، وكذلك يهتم بمعالجة أدرانها، والوقوف على أحوالها وسوقها إلى حال واحدة فى التركيز على الألوهية ، ومتابعة خواطر النفس وأمراضها من ريــاء ، ونفاق ، وحقد ، وحسد ، وشح ، وبعض إلى آخر الأمراض القاتلة لها والتى يصر الصوفى على علاجها ، فنصف لكل داء دواء ، وقد توسعنا فى هذا فى بحثنا عن الرياضات الروحية فى الإسلام . وكذلك فى بحثنا الهام بعنــوان " الحاسة الكونية " .

وسوف نتناول هذه الاتجاهات كلها بالشرح والبحث من خلال الموضوعات التى عني بها الصوفية والتى استطعنا سبر أغوارها وتحليلها وربطها بــالعلم المعاصر ، ومناهج البحث المعاصرة .

(١)
التصوف الإسلامي
لماذا؟

سوف نلاحظ أن لفظ التصوف كان قد استحدث أول الأمر للتعبير عن معنى الكمال الدينى على نحو ما يذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق فى دائرة المعارف الإسلامية - فحين أخذ الناس فى مخالطة الزخارف الدنيوية وكاد يطغى حب المال على ما غرسه الدين فى النفوس من الورع - راح الصوفية يخالفون الناس بفقرهم وورعهم.

وحين حدثت فى الملة العلوم الإسلامية الجديدة كعلم الفقه الذى رأى الكمال الدينى فى دراسة عقائد الأمة، وبيان الأحكام الفقهية الضابطة للسلوك الدينى، راح التصوف يتلمس الكمال الدينى فى صفاء القلب. ونقاء الروح. كما جاوز التصوف فى أساليب المتكلمين إلى إلتماس الإيمان عن طريق المجاهدة للوصول إلى الصفاء القلبى الذي يؤدى إلى المكاشفة القلبية.

ويحدد ما سينون أول تاريخ لظهور اللفظ (صوفى) بالنصف الثانى من القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى). مع جابر ابن حيان الذى كان يسمى الصوفى - وكان له مذهب صوفى خاص به - وربما جاء هذا اللفظ مع أبو هاشم الكوفى [١] .

ويذكر المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازانى، أن هناك تحولا واضحا طرأ علي الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجرى علي وجه التقريب ولم يعد الزهاد في هذه الفترة يسمون بهذا الأسم وإنما عرفوا بالصوفية، وقد عرف الإسم فيما يبدو قبل سنه (٢٠٠هـ) كما يستفاد من الرسالة القشيريه، ومقدمة إبن خلدون.

وقد ظهر حينئذ الكلام في المعرفة القبلية، والأخلاق والنفس، والأحوال، والمقامات، كما ظهرت بعض النظريات التي تستفاد من أقوال،(الحلاج) (والبسطامى) وغيرهم كالحلول والأتحاد، كما بدأت تظهر إلى الوجود تلك اللغة الرمزيه التى تعارفوها فيما بينهم.

---

١ - راجع عبد الرحمن بدوى (الدكتور)، تاريخ التصوف الإسلامى، وكالة المطبوعات الكويت، ص١١ نقلاً عن كشيس النسائى فى كتابة الاستقامة. تحت لفظ تصوف.

وفى القرن الثالث الهجرى ظهر التدوين في التصوف ويعد أقدم من صنف فيه المحاسبي المتوفي ٢٤٣هـ، والخراز المتوفي ٢٧٧هـ، والحكيم الترمذى المتوفي ٢٨٦هـ، والجنيد المتوفي ٢٩٧هـ، وهم جميعا من صوفيه القرن الثالث[١].

ولقد نشأ التصوف معبرا عن المثل الديني الأعلى وظل في أدواره كلها يعبر عن ذلك المثل مخالفا ما عليه العامة، مخالفا القراء،والفقهاء، وأهل السنه والمتكلمين والمتفلسفين متعرضا لعدواتهم واضطهاداتهم من غير أن تخرجه العداوات والأضطهادات عن حدود الحب والتسامح[٢].

ومنذ بداية الإسلام يمكن ملاحظة أن تكوين الآراء الخاصة بعقائد الصوفية وأحوالهم قد تم من داخل الإسلام نفسه وربما كانت القراءة المتواصلة، والتأمل العميق لآيات القرآن الكريم، والحديث النبوى، وكذلك مالحق المجتمع الإسلامى من نزاعات وفتن وخصومات وانحرافات هذا كله يشكل المصادر الأساسية للتصوف الإسلامي.

لذلك يحدد الدكتور عبد الرحمن بدوى عناصر دقيقة أسهمت في نشأة التصوف الإسلامى ومنها :-

١- أن التصوف الإسلامى نشأ من التأمل المتواصل للقرآن والأحاديث النبوية.

٢- وأنه مع تطور التصوف والاتصال بالأفكار الأجنبية إنضافت إلى التصوف الأول قسمان من أصول أجنبية.

٣- وأنه إلى جانب الأصول الأسلامية العقائدية (القرآن والحديث) وجدت عوامل إجتماعية أو فردية كالأزمات السياسية والتفسية.

٤- أبرز هذه السمات الأجنبية الأصل هي المستمرة من التراث الفلسفي اليونانى،ثم من الرهبانيه المسيحية ، وهي مجرد عادات في التقوى، أما النظائر الايرانية فلا

١ - أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة ١٩٧٣م، ص٨١.
٢ - مقال المرحوم الدكتورتوفيق الطويل فى مجلة عالم المعرفة العدد ٨٧ مارس ١٩٨٥م، حقيقة التصوف الإسلامى، ص١٧٢.

تزال بمعزل عن كل دليل. أما النظائر الهندية التى قال بها البيروني.. فلا تتجاوز نطاق المشابهة [1] .

ويذكر القشيرى فى رسالتة آن أصول إعتقاد هذة الطائفه قد بنيت علي قواعد وأصول صحيحة فى التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ودانوا بما وجدوا علية السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل ، وعرفوا ما هو حق القدم وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم وبذلك قال سيد هذة الطريقة الجنيد رحمه الله : التوحيد إفراد القدم عن الحدث - وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ولائح الشواهد [2] .

وقد بدأ التصوف زهدا ونسكا وفقرا ويأسا مما في يد الخلائق ، واعتمد الصوفيه منهجا ذوقيا للوصول إلى نوع من المعرفة الكشفية الخاطفة والتي لا تدوم طويلا، بل هي أشبه بومضه برقيه سريعة الزوال ويجب أن تذكر هنا جماعة من الزهاد الأوائل الذين اسهوا بأقوالهم، وعباداتهم فى بعث نوع من السلوك الذى صار نموذجا يحتذى فيما بعد. فهذا إبراهيم بن أدهم أحد إمراء بلخ الذى خرج عن إماراتة وعاش وسط الزهاد والفقراء ؛ وهوخروج أشبه بقصة خروج بوذا عن إمارته وقصره . ثم أن شقيقا البلخي كان قد وضع مذهبا فى التوكل ،ورابعة العدوية التى صاغت عاطفتها الروحية فى شكل جديد من أشكال الحب الإلهى وهؤلاء وغيرهم من الزهاد الأوائل قد عرفوا . أحوال الوجد الصوفى والنشاط الروحى، وأحوال التقرب إلى الله والعبادة المكثفة ما لم يظهر إلا فى تصوف الجيل الذى جاء بعدهم.

وكان الحسن البصرى المتوفى (١١٠هـ) أوضح مثال للحياة الروحية فى عصره بما إتسمت به من زهد فى الدنيا وإعراض عن جاهها وإقبال على الله بما لازمه من أحوال الخوف والحزن اللذين لازماه خوفا من النار التى كان يظن أنها لم تخلق إلاله.

(١) تاريخ التصوف الاسلامى، ص ٤٨، ٤٩ .
(٢) أبو القاسم القشيرى الرساله القشيريه طبعه مصطفى البابى الحلبى ١٩٥٩م، ص ٣.

وأما رابعة العدوية المتوفاه (١٨٥هـ) فقد أحدثت هزه في الوجدان الاسلامي عندما راحت تخاطب ربها شعرا في حالات الحب والهيام ، فتصف حبها لله بأنه أفضل وسيلة للقرب منة وهي قد جعلت من هذا الحب حبا خالصا لا خوفا من النار ولا طمعا في الجنة حتى لا تكون كالأجير السوء الذي يطلب الأجر عن العمل الذي يقوم به دون أن يقدم أفضل ما عنده، أما هي فقد قدمت أفضل ما لديها دون أن تنتظر أجرا على ذلك كما كانت رابعه أول من هتف بنغمات الحب الخالص المفعم بالهوى الذي يتحرق شوقا الى الله يغرق ذكرا في اللة.

وكانت رابعة العدوية معاصرة للزاهد «سفيان الثوري» ويروى أنه قال يوما عندها واحزناه فقالت له لا تكذب ولكن قل واقله حزناه. لو كنت محزونا ماتهيأ لك أن تتنفس .

ويروي الشعراني عنها في الطبقات أنها كانت كثيرة البكاء والحزن وكانت إذا سمعت ذكر النار [١]. فمشى عليها زمانا. وكان موضع سجودها كالمستنقع من كثرة دموعها .

وتتحدث رابعه مؤكده تواضعها«ما ظهر من أعمالي فلا أعده شيئا» وقولها عندما سئلت «هل عملت عملا قط ترين أنه يقبل منك؟ فقالت: إن كل شيىء قخوفي من أن يرد على [٢] .

وفي الرياء تقول رابعة : إكتموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم فهي هنا تدعوا إلى عدم التظاهر أو التفاخر بالأعمال الحسنه خشيه الوقع في الرياء

وكانت رابعة تدعوا إلى الأنشغال بمساؤى النفس حتى لا ينظر العابد إلى مساؤى غيره تقول «إذا نصح الإنسان لله أطلعه تعالى على مساؤى عمله فتشاغل بها عن ذكر مساؤى خلقه».

---

١ - اليافعي روض الرياحين، القاهره ١٣٢٤، ص ١٠١ .
٢ - شذرات الذهب . القاهرة ١٩٣١، ١ ص ١٩٣

وفكرة رابعة العدوية عن التوبة أنها فعل من أفعال الأصطفاء الالهى فعندما سئلت هل لو تبت لتاب على قالت؟ بل لو تاب عليك لتبت. وهو مفهوم مأخوذ من قوله جل شأنه «**ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم** »[1] .

وكانت رابعة مثالا رائعا فى طلب رضا ربها فعندما قال سفيان الثورى فى حضرة رابعة العدوية اللهم أرض عنى فقالت أما تستحى أن تطلب رضا من لست عنه براض- فالرضا من وجهة نظر رابعة ليس طريقا أحادياوإنما هو طريق مزدوج يتبادل فيه العبد مع الرب رضا برضا مصداقا لقوله جل شأنه «**رضى الله عنهم ورضوا عنه**»[2].

ومن النادر أن تصادف فى الزهد أحوالا تشابه أحوال رابعة العدوية ذلك أنها صبغت الزهد بصيغه الحب الجارف وكانت تبوح بذلك فى مناجاتها قالت ذات مره «إلهى تحرق بالنار قلبا يحبك» ثم استدركت قائله فى نفسها وكأن هاتف يهتف بها ما كنا نفعل هذا فلا تظني بناظن السوء ، [3] .

وكانت رابعه تطيع الله حبا لا طمعا، وبذلك قدمت نموذجا ينشد وجه الله لا طمعا فى الجنه ولا خوفا من النار، وإنما حبا عن عقيدة راسخة وإيمان قوى، وقد لاحظنا أن هذا النوع من العبادة كان محاولة صادقة للوصول إلى أعلى المراتب التى ينشدها الصديقين والأولياء الصالحين وهى مرتبه حاول الصوفيه من بعد رابعه الوصول إليها تقول رابعة

تعصى الاله وأنت تظهر حبه	هذا لعمرى فى القياس بديع
لوكان حبك صادقا لأ طعتــه	إن المحب لمـن يحـب مطيـع

وسألها مرة سفيان الثورى قائلا لكل حق حقيقه فما حقيقة إيمانك ؟

---

١ - سورة التوبة، آيه-١١٩ .

٢ - المائده ، الآية ١١٩.

٣ - الرساله القشيريه، ص ١٤٧، ١٤٨.

قالت رابعه ما عبدته خوفا من ناره ولا طمعا فى جنته فأكون كالأجير السوء، إن خاف عمل، بل عبدته حبا له وشوقا إليه [١] .

وقد تقلبت رابعة العدويه فى أحوال الفناء التى لم تظهر إلا فيما بعد مع صوفية القرن الثالث الهجرى، فقد تحدثت عن فنائها عن ذاتها أو قل غيابها عن ذاتها وجسدها بحضورها مع الله وبقائها بالله . وقد كانت تعبر عن حال غيبتها بقولها.

إنى جعلتك في الفؤاد محدثى   وأبحت جسمى من أراد جلوسى

فالجسم منى للجليس مؤانس   وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى

ومن أحوال رابعة فى الحب الالهى ما يتجاوز كل مراتب الحب التى تحدث عنها المحبين، فقد خاطبت ربها خطابا أحدث ثورة فى وجدان الصوفية، وفتح آفاق من الحب لم يعرفها أحد قبل رابعه، فهى تحب الله وتهوى فى حبها هواها الذى هو السبيل الوحيد إلى الله لأنه إغراق فى الذكر، وعدم إنشغال الأنا بشيىء غير الذات الالهيه أو سقوط الأكوان والأغيار شهودا «ووجودا» وبقاء الله وحده- تقول:

أحبك حبين حب الهـــوى

وحبا لأنك أهـــل لــذاك

فأما الذى هو حــب الهوى

فشغلى بذكرك عمن سواك

وأما الذى أنت أهـــل لـــه

فكشفك الحجب لى حتى أراك

وقد عقب الغزالى على هذه الأبيات بقوله «ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله

٣- إتحاف المتقين، ص٩، ص٥٧٦.
راجع محمد مصطفى حلمى (الدكتور) الحياة الروحية فى الاسلام، ص ٧٨.

لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظه العاجله، ويحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذى أنكشف لها، وهو أعلى الحبين وأقواهما، ولذه مطالعه جمال الربوبيه هى التى عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال حاكيا عن ربه «أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» [١].

ويذكر المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازانى أن رابعة تكلمت عن نوعين من الحب «حب الهوى، والحب الخالص لله والذى هو أهل له، ويمكن فهم المعنى المقصود من «حب الهوى» فى ضوء الحديث القدسى فى قول رب العزه «من شغله ذكرى عن مسأله أعطيتة أفضل ما أعطى السائلين» وهى إذ تحب حبا يحصر هواها فى مرضاه الله فهى لا تطمع فيما يمكن أن يكون مقابلا لهذا الحب من العطاء الإلهى بل هى تنشد حبا منزها عن كل عرض. وعن كل حظ من حظوظ النفس يمكن تصوره.

فالذكر هنا ليس ذكرا بهدف الطلب أو السؤال وإنما إنشغال بالذكر من أجل الذكر، بحيث يغنى الذاكر عن نفسة وعن مسألته ولا يبقى له إلا ذكر الله من أجل أن تحظى رابعة بكشف الحجب.

ولا شك أن رابعه العدوية أحدثت فى الوجدان الزاهد أمورا لم تكن مألوفه، فالحب عندها أصبح حبا خالصا دون مقابل، والعبادة أصبحت مجانية، لامن أجل عطاياه وهباته ولا من أجل توقى العذاب ولكن لاستحقاق المحبوب لها استحقاقا بقطع الطريق على التفكير فيما يتوقعه الزاهد من عفو إلهى، أو فوز بالجنه.

إحياء علوم الدين، ص٤، ص٢٦٦، ٢٦٧،
راجع الحياة الروحيه فى الاسلام، ص٧٨.

(٢)

الحلاج كما عرض له المستشرق

إدوراد براون

يعتبربعض المتأخرين من الصوفيه «الحسين بن منصور الحلاج» بطلا ومن هؤلاء العرفاء فريد الدين العطاء وحافظ وغيرهما، وهما يرون أن العيب الوحيد فى الحلاج أنه أفشى الأسرار، ويعتبره صاحب كتاب تاريخ الأدب فى إيران ممن أضروا بنفسهم نتيجه لأقوالهم وما شاع على ألسنتهم.

عاش الحلاج فى بدايه القرن العاشر الميلادي، وأنتهى الأمر بقتله إبان خلافه المقتدر «٣٠، ٩٢٢م» ويرجع المؤرخون أن قتله كان بسبب أقواله التى خالف بها الشرع فقد ذكر عنه أنه كان يقول فى حال الوجد والفناء «أنا الحق» (١).

ويروي ابن النديم في الفهرست، آن الحلاج إيرانى وربما يكون من أهل نيسابور أو الطالقان أو الرى أو كوهستان «قهستان»، ويصفه إبن النديم بأنه كان محتالا مشعوذا يدعى إحاطته بكل العلوم بينما الحقيقه أن معلوماته كانت صفر، وكان يعرف شيئا عن صناعه الكمياء، وجاهلا عنيدا مجادلا متطاولا على السلاطين جسورا ويتدخل فى الأمور الجسيمه، ويسعى إلى إحداث الفتن والثورات فى الدول، ويدعى الألوهيه عند أصحابه ويقول بالحلول، ويتظاهر عند الملوك بالشبع ويبدى عند عامه الناس إعتقاده فى التصوف، وقد إدعى أن الله حل فى جسمه، وأنه هو نفسه الحق سبحانه وتعالى - تعالى الله عما يقولون.

وجاء فى تاريخ الطبرى أن الحلاج كان يتنقل مشردا بين المدن عام(٣٠١هـ) لذلك عرضه الوزير أبو الحسن عيسى بن على وزير المقتدر لإختبار فى علوم الحديث والقرآن فوجده عاريا من القرآن والعلوم التابعه له والمتفرعه عنه من فقهَ وحديث وغيرها، كما وجده عاريا عن الشعر ولغه العرب كليه- وهنا نصح الوزير الحلاج بأن يتعلم الطهاره

١- إدوراد براون، تاريخ الأدب فى إيران، ترجمه د. آحمد كمال، الكويت ١٩٩٦ طبعه أولى، ح ٢، ص٣٣٣.

قوهستان هى البلاد الجبلية.

ويؤدي الفرائض- لا أن يكتب رسائل لا يدرى هو نفسه ما الذى كتب فيها، ويقول كلاما مشتتا كالأتي:-

«ينزل ذو النور الشعشانى الذى يلمع بعد شعشعته» [1]. وهو على ما يبدو كلام لا معنى له يفصح عن ذهن مضطرب، وكنتيجه لذلك تعرض الحلاج للإنتقام والقصاص، فربط فتره قصيره على شاطىء نهر دجله الكبير، ثم نقل مربوطا من شاطىء إلى آخر، ومن ثم ربط إلى صليب أو خشبه طويله مستقيمه ثم ألقى به فى السجن، وهناك أهتم الحلاج بآداء آداب الشريعه ومراسيمها وفق مذهب أهل السنه على أمل أن يجد طريقه إلى قلوبهم.

وكان الحلاج فى بدايه أمره يقوم بالدعايه «لعلى بن موسى الرضا» ويعتبر من دعاته وكان مازال يتمتع بهذه السمه حين قبض عليه فى «كوهستان» إيران وجلد بالسياط، وقد حاول الحلاج أن يجذب ابا سهل النوبختي، وقد تمكن من ذلك لدرجه أنه قال فى حقه إنى أومن بأنه - يقصد الحلاج - قد أنزل درهماً من الفضاء عليه إسم أبيه وهو لا يمت للدراهم المعروفه بصله وترتب على ذلك أن آمن به الكثيرون ولم يقنع الحلاج بذلك وأدعى المعجزات- يقال أنه كتب فى أحد كتبه «إني مغرق قوم نوح ومهلك عاد وثمود» وهذه الروايات لو صحت لكان نعت الحلاج بالزندقه أمرا طبيعيا. [2] .

ويقال أنه عرض لمذهب وحدة الوجود [3] لأول مره عام ٩١١-٩١٢م (٢٩٩-٣٠٠هـ) كما جاء فى المرجع نفسه.

وطبقا لما رواه «عريب» فإن الحلاج كان يتظاهر باعتناق مذهب وطريقه كل فرقه يخالطها فهو مع أهل السنه سنى، ومع المعتزله معتزلى، ومع الشيعه شيعى.

وقد نسب إليه الكثير من الشنائع كادعائه الحلول، وقوله مخاطبا أحد مريديه

١- تاريخ الأدب، ص٣٣٤. ٣٣٥

٢- تاريخ الأدب ايران، ح٢، ص٣٣٦

٣ - نحن نشك أن الحلاج من دعاة مذهب وحده الوجود، فلم يظهر هذا المذهب بشكل واضح إلا مع الصوفى المتفلسف محيى الدين بن عربى المتوفى (٦٣٠هـ).

(أنت نوح) وقوله لآخر (أنت موسى) ولثالث قوله «أنت محمد»، ويوضح الأمر قائلا، لقد تسببت فى إعادة أرواح الرسل إلى آبدانكم.

لكن بعض المؤرخين ومنهم «الصولى» ينعتون الحلاج بأنه جاهل دعى، يدعى الفهم والذكاء، لكنه يفتقر إلى حضور الذهن وإن كان عليما بالفصاحه والبلاغه، مكار وضيع يتظاهر بالتقوى والعفاف والزهد عن طريق ملابس الصوفيه والرياء [1].

وقد ذكر «إبن مسكويه» [2] شائعات، تدور حول قدره الحلاج على إحياء الموتى وخضوع الجن والملائكة لأمره، وإعدادهم له كل ما يريد، وأنه يمتلك نفس المعجزات التى كانت للأنبياء. ووصل الأمر إلى حد القول أن الحلاج كان يدعى الألوهية، وأعد حجرة خاصه لهذا الأمر، وأعلن أن هذه بدعه، وأنها وسائر البدع قد أخذت من رسائل الحسن البصرى.

وقد حكم علي الحلاج بالإعدام وضرب بالسياط ألف سوط ثم قطعت يده وقدمه، ودق عنقه وأحرق ثم ألقي رماده في نهر دجله ولم يعترف أصحاب الحلاج بأنه هو الذى قتل ومثل به، وانما قالوا أن الذى قتل شخص آخر، وقد روى عن أتباع الحلاج أنهم رأوة فى طريق النهروان «بعد قتله» راكبا حمارا ونقلوا عنه قوله «الراجح أنهم قتلوا حيوانا بدلا منى» [3].

ونحن نرى أن من الإنصاف العلمى أن نفسر الشائعات التى دارت حول الحلاج، والخرافات التى ألصقت به إلى طبقه المجتمع الذى يؤمن بالخرافة، ويعتمد إلى إخفاء صفات معجزه على أشخاص بعينهم يرى فيهم وسيلتهم للخلاص وطريقهم لتحقيق أحلامهم وحل مشاكلهم حلا سريعا، والتاريخ والتراث يؤكدان معا أن شعوب العالم الاسلامى هى من الشعوب التى تميل إلى التفسير السحرى للظواهر، وهم أهل بدع وخرافة فلاغرو إذن أن يوصف شخص مثل الحلاج بكل هذه الصفات الخرافيه.

١- تاريخ الأدب فى إيران، ج٢، ص٣٣٦
٢- تاريخ الأدب، ح٢، ص٣٣٦
٣- راجع تاريخ الأدب، ص٣٣٨، ٣٣٩

(٣)

حالــة التصوف فى مصر

إذا كان علم الكلام الاسلامى يمثل الوعى الدينى القلق والمتوتر فإن التصوف الإسلامى يمثل الوعى المستقر واليقين الراسخ بالغيبيات ومن هذا المنطلق سوف نتناول قضيه تكوين المدرسه العلميه للتصوف فى مصر لذلك أجد نفسى فى الحاله التى وجد فيها الأستاذ الدكتور توفيق الطويل نفسه عندما كان بصدد إصدار الجزء الثانى من كتابه التصوف فى مصر فقد عبر الدكتور عبدالعظيم رمضان عن حاله بقوله«نحن المؤلفين أعرف الناس بأهميه ما نكتب وكان هذا إشاره إلي إعتزاز الدكتور توفيق الطويل بكتاب «الشعرانى» أو عبد الوهاب الشعرانى الذى يعده حلقه هامه من حلقات التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى.

وقبل آن أنتقل إلى محاور هذا البحث أود أن أشير إلى آن دراسة الطويل للشعرانى كانت دراسة فكر لم يهتك البحث العلمى المفصل سترها، لذلك يعده الطويل واحدا ممن أسهموا فى مجال دراسات التصوف وتاريخه إلا أننى أرى لزاما عليّ وأنا أعرض لحاله التصوف فى مصر خلال القرن الماضى أن ألتمس جذور مدرسته العلميه فى البحث العلمى المنظم فى الجامعات المصرية.

وأرى أيضا أنه قد آن الأوان لكى يعلم كل باحث فى مجال التصوف أن هناك أربعه مراحل فى تاريخ هذا العلم حتى تحول من وعى يقينى إلى وعى بين القلق واليقين

المرحلة الأولى:-

وهى مرحلة الزهد وهى بدورها تنقسم إلى الزهد فى مراحله المبكره والزهد فى عصوره المتأخره ولكل مرحله مذاهبها وسماتها.

المرحله الثانيه:-

ظهور التصوف الاسلامى المعتدل فيما يشبه الزهد الذى يقترن بالعرفان الوجدانى والإدراك الذوقى والإرتقاء الروحى ومن ثم ظهور أعراض الأحوال النفسيه، كالصحو والسكر والغيبه والحضور والفناء والبقاء ثم إنحراط هذا النوع من التصوف فى تأسيس نوع من السلوكيات والأداب الخاصه بالشيوخ والمريدين، والوصول بالمريد إلى أقصى درجات العبوديه لله.

المرحله الثالثه:-

وهى المرحله التى امتزج فيها التصوف ببعض آثار الثقافات الفارسيه القديمه، والمسيحيه بما تحمله من آثار فكره الحلول incarnation بكل ما تحمله من معانى ألوهية الإنسان الذى ينشد دائما آن يكون إلها.

المرحله الرابعة:-

وتأتى المرحله الرابعه من مراحل التصوف كأشهر مراحله وأكثرها غموضا وإستعصاء على الباحثين بحيث يميل معظم الباحثين فى مجال التصوف إلى دراسته فى مراحله الأولى، وإنشغلوا بدراسه شيوخه وأحواله ومقاماته، وبدا أنهم فى الأعم الأغلب يدورون فى حلقه واحده لا تتقدم إلا بالكاد. وقد بقى التصوف الفلسفى فى مأمن من الدراسات السريعه والمبسترة ولم يقترب منه إلا جماعه قليله من الباحثين نذروا أنفسهم للتفتيش عن مصادره وقضاياه والخوض فى مصطلحاته والكشف عن نفائسه.

وقد إخترت أن أعرض لنماذج من دراسات التصوف الفلسفى حتى تطور وأصبح قائما بذاته على يد صاحب هذا المقال.

(١) إنجازات رينولد ينكلسون:

أبدا حديثى فى مجال التصوف الفلسفى من منظور إنجازات العلامه رينولد

ينكلسون فى محاضراته التى نقلها إلى العربيه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى بإعتبارها نماذج هامه من الدراسات الصوفيه تعد مدخلا لا غنى عنه لدراسة التصوف الفلسفى فقد تكلم فى محاضرته عن «فكرة الشخصية فى التصوف» وقد وضح فى هذه المحاضره كيف يفهم المسلمون هذه الكلمة وعلاقتها بكلمة الهوية أو عالم الغيب المطلق أو كلمة الذات الإلهية، ثم حاول أن يقدم رأيا خاصا إنطلاقا من رأى الأستاذ «وب» webb الذى يرى أننا لا نصف الله بالشخصية إلا أننا توصلنا إمكان وجود صلات شخصية بينه من حيث هو معبود وبين الإنسان من حيث هو عابد، وأن هذه الصلات الشخصيه يمتنع وجودها إذا بولغ فى جانب تنزيه المعبود.[1].

لقد كان هذا المقال أو هذه المحاضره مدخلا مناسبا لما يعرف اليوم بفلسفه العلم فإذا أعتبرنا التصوف علما فقد بدأ نيكلسون أول دراسة فى فلسفة العلم من خلال فكره الشخصيه، فى مطلع هذا القرن.

ثم تاتى نظرية الحقيقة المحمدية ونظرية المطاع في المحاضره الثانية التى يحاول فيها أن يقدم تصورا للنور المحمدى الذى إنبثقت منه جميع الأنوار الخاصة بالنبوه.

لكنه يقدم الحلاج نموذجا للصوفى الذى يجد فى «عيسى» المثال الكامل للرجل الذى وصل إلى مقام القربى فحل فيه روح الله.

كذلك يتخذ من ابليس وفرعون مثالا أعلى للفتوه الصوفية التى إختص أهلها بأنهم يعرفون التوحيد على حقيقته .[2] .

وربما كان هذا المنحى موافقا لما قدمه ما سينيون فى دراسات حول كتاب الحلاج الغريب الطواسين الذى يجب أن أشكك الأن فى نهاية القرن العشرين فى كثير مما فيه .

لكن الظهور الحقيقى لبحوث التصوف الفلسفى فى مصر فيما نعتقد وفيما إستقرت عليه دراساتنا كان على «يد» المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى تلميذ العلامه رينولد نيكلسون وتأتى رساله الدكتوراه التى لم تترجم إلى العربيه والتى

قدمها عفيفى فى جامعه «كمبردج» تحت إشراف نيكلسون بعنوان the mystical philosophy of Muhi Al Din Ibnul Arabi? فى الثلاثنيات من هذا القرن - تأتى هذه الرسالة بحثا عميقا لا يمكن تخطيه فى مجال الدراسات الصوفية خاصة فى مجال التصوف الفلسفى فى مصر.

والواقع أن القارئ للمقدمة التى كتبها د. عفيفى لرسالته يستطيع أن يتبين بسهولة أنه كان مفتوناً بالعلامه نيكلسون والتطور الذى أحدثه فى كتاباته بنفيه لعقيده وحده الوجود عن التصوف الاسلامى، وهى العقيده التى روج لها «فون كريمر» ومع ذلك فقد راح المرحوم الدكتور عفيفى «يروج» لعقيده وحده الوجود وينسبها إلى الصوفى المتفلسف محيى «الدين بن عربى» المتوفى ٦٣٨هـ، ومما يؤسف له أن معظم الباحثين فى مجال دراسات التصوف عن «إبن عربى» قد نقلوا عنه القول بوحده الوجود المنسوبه لابن عربى دون دراسه أو تمحيص للمصطلح الصوفى الفلسفى ودون الإلتفات إلى الكثير مما كتبه هذا الصوفى المتفلسف الفذ.

ثم قدم البرفسور عفيفى تحقيقا عميقا ودراسة ضافية على كتاب فصوص الحكم «لإبن عربى» أيضا وهو بهذا الكتاب كان قد أكد هويته فى مجال بحوث التصوف الفلسفى.

ويبدو لنا أن دراسات البرفسور عفيفى كانت قد إعتمدت إلى حد بعيد على دراسات نيكلسون وكذلك دراسه ثولك بعنوان «التصوف ووحدة الوجودفى اللاهوت الفارسى».

كذلك رجع «عفيفى» إلى كتابات لويس ماسينيون «وجولدسيهر» أو جولد «زهير» وإدوارد براون وماكس هورتن ألا أن أعجابنا بدراسات «عفيفى» لا يمنعنا من أن نذكر القصور الذى شاب دراساته، فهو لم يكن منفتحا على دائره المعارف الصوفيه فى الغرب بشكل يتوافق مع كونه من تلامذه نيكلسون، لذلك فإن إعجابه بأستاذه

حجب عن مجال رؤيته العديد من بحوث التصوف وخصوصا فى مجال «بحوث التصوف النفسيه..» فهو لم يعر كتابات «وليم جيمز» إهتماما كبيرا خصوصا كتابه الهام the varieties of R.E، وكذلك لم يسهم كتاب Evelyn underhill دراسة حول طبيعة وتطور الوعى الروحى Introduction to mysticism A study in the nature and developrnent of mans Spiritual consciousness.

كذلك لم يتعرض لكتابات وولتر ستيس فى كتاباته المتعددة

فى كتابه الهام Mysticism and philosophy.

وقد أعاد البروفسور «عفيفى» نشر بعض البحوث المترجمه من رساله الدكتوراه الخاصه به عن «محيى الدين بن عربى» ونشرها فى شكل بحوث استحوذت حولية كليه الآداب ١٩٣٤م ببحثه فى الأعيان الثانيه «ونظريه الكلمه» وبحثه المعروف «من أين إستقى محى الدين بن عربى فلسفته» الذى نشر بمحله كليه الأداب ١٩٣٣م،.

وهكذا دار أبو العلا عفيفى فى فلك رساله الدكتوراه ولم يستطيع التخلص من أسرها فراح يترجمها فصلا فصلا وكأنها دراسات جديده لذلك يبقى الجهد الأصيل له فى كتابيه الأساسين «محيى الدين ابن عربى وفلسفته الصوفية» وتحقيقه «فصوص الحكم والتعليقات عليه».

وإذا كان البروفسور عفيفى هو بحق الرائد الفذ فى مجال دراسات التصوف الفلسفى فى مدرسه الإسكندريه فإن مدرسه القاهره قد إستحوذت على النصيب الأكبر فى هذا المجال إبتداء من الشيخ مصطفى عبد الرازق، فالدكتور محمد مصطفى حلمى، فالدكتور أبو الوفا التفتازانى فتلاميذه من أمثال كاتب هذه السطور الدكتور إبراهيم ياسين والدكتور جمال المرزوقى، والدكتور محيي الدين طاهر. وآخرين فى العالم العربى.

المنصورة فى ٢٨/٨/١٩٩٩م

الأستاذ الدكتور
إبراهيم إبراهيم ياسين
رئيس قسم الفلسفة – كلية الآداب
جامعة المنصورة

*التصوف الأصل اللغوى
والمنهج السلوكى عند المسلمين

لابد للباحث فى مجال التصوف الاسلامى من إثارة مشكلة أرقت الباحثين. فمن أين جاء هذا المصطلح «التصوف» ولماذا تم التعرف على هذا العلم من خلال هذا الاشتقاق اللغوى المنسوب إلى الصوف على ما يبدو؟

وللإجابة على هذا السؤال فإن علينا الرجوع إلى أقدم الكتابات التى وردت على لسان كتاب التصوف من أمثال أبو القاسم القشيرى صاحب الرسالة القشيرية والمتوفى ٤٣٧هـ، وكذلك الاستعانه بما أشار إليه أبو نصر السراج الطوسى المتوفى ٣٧٨هـ فى كتابة اللمع.

وقد لاحظنا أن السراج بدأ بالتساؤل عما إذا كان من الممكن أن ينسب الإسم إلى حال من الأحوال الصوفية أو إلى علم معين. كما هو الحال فى العلوم الدينية الأخرى وأما الأخذ بنسبة الاسم إلى ملبس القوم فلم يحدث هذا كما هو الحال بالنسبة إلى الفقه مثلا؟ أو يتسمى بما يحويه من علوم كما دل إسم «علم الحديث النبوى» عل رواية الحديث. وهو يعلل إختيار القوم لهذا الاسم بسبب عدم إنفرادهم بعلم دون علم. كما أنهم لم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم- ولأن التصوف فى نظرهم معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة. وهم مع الله فى الأنتقال من حال إلى حال مستجلبين للزيادة.

فلما كانوا فى الحقيقةكذلك لم يكونوا مستحقين اسم دون اسم، أو حال دون حال..ولا أضفتهم. كما يقول الطوسى- إلى علم دون علم(١)

وأما أبو القاسم القشيرى فيقدم رسالته بقوله فى وصف حال الصوفية «فقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه، وفضلهم على الكافة من عباده بعد رسله

---

(١) أبو نصر السراج، اللمع، نشرة نيكلسون وليدن، لندن، ١٩١٦، ص٢٠.

وأنبيائه، صلوات الله وسلامه عليهم، وجعل قلوبهم معادن أسراره من بين الأمة بطوالع أنواره- فهم الغياث للخلق، والدائرون فى عموم أحوالهم مع الحق بالحق، صفاهم من كدورات البشرية ورقاهم إلى محال المشاهدات بما تجلى لهم من حقائق الأحدية، ووقفهم للقيام بآداب العبودية وأشهدهم مجارى أحكام الربوبية، فقاموا بما عليهم من واجبات تكليف، وتحققوا لما منه سبحانه لهم من التقليب والتصريف. ثم رجعوا إلى الله سبحانه وتعالى بصدق الافتقار ونعت الانكسار ولم يتكلموا عن ما حصل منهم من الأعمال، أو صفا لهم من الأحوال، علما منهم بأنه جل وعلا يفعل ما يشاء ويختار من يشاء من العبيد». (١)

فكهذا فى نظر القشسيرى مسلك الصوفيه وهذا اسمهم ونعتهم.

ويذكر القشيرى أن هذه التسميه غلبت على هذه الطائفة فيقال رجل صوفى- وللجماعة «صوفية» ومن يتوصل إلى ذلك يقال له «متصوف» وللجماعة «متصوفة» وليس له فى العربية قياس ولا إشتقاق والأدق أنه كاللقب فيقال إنه من الصوف.

ومن قائل إنهم منسوبون إلى صفه مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فالنسبة إلى صفه المسجد لا تستقيم كما هو الحال فى كلمة «صوفى».

ومن قائل أنه إشتق من الصفاء، فإشتقاق الصوفى من الصفاء بعيد عن مقتضى اللغة أو أما من قال إنه مشتق من الصف فكأنهم فى الصف الأول بقلوبهم فالمعنى وإن كان صحيحا إلا أن اللغة لا تقتضى هذه النسبة». (٢)

ولا شك أن أفضل ما ينسب إليه التصوف هو الصوف كلباس كان سائدا فى

(١) أبو القاسم القشيرى، الرسالة القشيرية بتحقيق الامام الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور محمد بن الشريعا، دار المعارف ١٩٩٥، المقدمه ص١٥.
(٢) الرسالة القشيرية، حـ٢، ص٤٤٠.

البيئة العربية الصحراوية، وبيئة رعاة الأغنام التى أتاحت للرعاة أن يستخدموا صوف الأغنام الخشن والرخيص لباسا تخشنوا به، وصار لباسا للأنبياء والأولياء.

وقد ذكرت المصادرر أن الحسن البصرى المتوفى ١١٠هـ قد استخدم هذا اللفظ «صوفى» كما روى عن سفيان الثورى المتوفى ١٦١هـ أنه ذكر «أبو قاسم الصوفى».

ويذكر المرحوم الدكتور عبد الرحمن بدوى أن كلمة «صوفى» كانت معروفة وشائعة. للدلالة على الزهاد والسالكين فى أوائل القرن الثانى الهجرى أو قبله بقليل، وكان يسمى بها بعض الناس فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى ويرى عبد الرحمن الجامى المتوفى ٨٩٨هـ أن أول من حمل اسم صوفى هو أبو هاشم الكوفى الذى عاش فى النصف الأول من القرن الثانى للهجرة». (١)

وقد تتبع «بدوى» آراء بعض المستشرقين حول التصوف فذكر أن المستشرق ڤون همر ١٨١٨م. قد أكد أن ثمه علاقة بين الصوفية وبين الحكماء العراة الهنود Gym-nosophistes وكأن الكلمتين العربيتين «صوفى» «وصافى» ترجعان إلى نفس المصدر.

وقد أرجع «كلمة» التصوف إلى لبس الصوف الخشن الذى كان شائعا عند عامة الناس خصوصا عند أولئك الذين سلكوا سبيل الزهد، وترد عبارة «لبس الصوف» «مراراً فى النصوص القديمة فى القرنين الأول والثانى الهجريين- وقد أخذ «نيكلسون» برأى «نلدكه» فى دائرة المعارف الاسلامية- إلا أن نيكلسون يرجع لبس الصوف إلى الرهبان المسيحيون ويحاول أن يستدل على ذلك من رواية حماد بن سلمه الذى نهى فرقد السبخى أو السبخى عن لبس الصوف قائلا له دع هذه الشارة النصرانية. (٢)

---

(١) عبد الرحمن بدوى «الدكتور» تاريخ التصوف الاسلامى، طبعه ثانية. وكاله المطبوعات بالكويت ١٩٧٨، ص٧، ٨.

(٢) تاريخ التصوف الاسلامى، ص١١.

ونحن لا نتفق مع هذا الرأى فمهما كان الصوف لباسا للرهبان فإنه يظل دليلا على التقشف، ولما كان حال الزهاد فى التقشف والزهد فإن أول ما يدل على ذلك هو لباس خشن، وليس أخش من صوف الأغنام الذى كان لباسا للعامه والفقراء فلا دليل على أن الصوفية لبسوا الصوف تقليدا » للرهبان بل هو لباس يفرض نفسه فى هذه البيئة الصحراوية.

يقول القشيرى فى الرسالة (١) أن الصوفية المسلمين لم يختصوا بلبس الصوف. وحده- بل كان الأغلب عليهم لبس المرقعات، وهى ثياب مؤلفة من قطع مختلفة الأشكال وأنواع الأقمشة والألوان كما كان البعض يلبس الجلود بفرائها، وخصوصا جلود الأغنام والماعز- ويحكى أبو نصر السراج أن يحيى بن معاذ الرازى المتوفى ٢٥٨هـ. كان يلبس الصوف والخُلقان فى إبتداء أمره، ثم كان فى آخر عمره يلبس الخز واللّيّن»، وأن أباحفص النيسابورى المتوفى ٢٦٥م كان يلبس قيمصا خزا وثيابا فاخرة» ومعنى هذا أن الصوفية المسلمين الأوائل الذين يزعم نيكلسون وما سينيون تأثرهم بلباس الرهبان النصارى لم يختصوا بلباس الصوف ولا بنوع من القماش دون نوع، ويقرر السراج. أنهم إذا وجدوا الصوف أو للبد أو المرقعة لبسوا، وإذا وجدوا غير ذلك لبسوا- كما أن اختلاف شكل الشياب الرهبانى من حيث غطاء الرأس وشد الزنار على الوسط يجعل منه شيئ مختلف عن لباس الصوفية.

ومما سبق تتبين أن أرجح الآراء لنسبة الاسم هو كونه من «التصوف» ومنه الفعل تصوف، والصفه صوفى وقد يفرقون بين الصوفى والمتصوف فيذكر الحلاج أن (٢) «من أشار إليه فهو متصوف، ومن أشار عنه فهو صوفى».

---

(١) تاريخ التصوف فى الاسلام، ص١٣ نقلا عن الرسالة القسيرية، واللمع.

(٢) جاء فى ترجمة الحلاج عن المناوى فى الكواكب الدريه- وذكرة ما سيئيون فى نصوص الحلاج فى بحثه فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الاسلامى- ص ٤٤٠ باريس سنه ١٩٥٤م. راجع تاريخ التصوف الاسلامى، ص١٤.

والتصوف فى رأى الجنيد» ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع» والصوفيه، أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم» وهم كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا مليح. وهى أرض يطؤها البر والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيئ»، وسئل سمنون عن التصوف فقال أن لا تملك شينا ولا يملك شيئ».

وسئل رويم عن التصوف فقال: هو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة وهو يبنى التصوف على ثلاث حضال .

١- التمسك بالفقر والافتقار.

٢- التحقق بالبذل والإثيار.

٣- ترك التعرض والإختيار.

ويقول معروف الكرخى «التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما فى أيدى الخلائق»(١).

وقال عبد الواحد بن زيد الصوفية هم القائمون بعقولهم على هموهم والعاكفون عليها بقلوبهم، المعتصمون بسيدهم من شر نفوسهم»(٢) وسئل ذو النون عن الصوفية فقال «هم قوم آثروا الله تعالى على كل شيئ». (٣)

ويلخص السراج تعريفات الصوفية بأن الصوفية هم العلماء بالله، وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى، المتحققون بما استعملهم الله عز وجل، الواجدون بما تحققوا الفانون بما وجدوا لأن كل واحد قد فنى بما وجد». (٤)

والتصوف هو تجربة باطنة مباشرة بين العبد والرب وتختلط هذه التجربه بمحاولة دائمة من الصوفى للإتصال بالله وتنميه ملكة روحيه عظيمه تنتصر على أحكام العقل، وتجاوز المكان والزمان وتستقبل فيض الأنوار الغامرة القادمة من الاعالى،

---

(١) الرسالة القشيريه، حـ٢، ص٤٤١.

(٢) اللمع، ص٢٥.

(٣) اللمع، ص٢٦، ٢٧.

(٤) اللمع، ص ٢٦، ٢٧ .

راجع تاريخ التصوف الاسلامى، ص١٧.

وتتلازم وإنطلاق طاقة روحيه خلاقة تحاول الاتصال باللامتناهى والمطلق، وتكشف عن باطن الانسان الذى تسوده خفايا النفاق والرياء والشرك الخفى ووساوس الشيطان والنفس الامارة بالسوء، كى يتمكن الصوفى فى النهاية من الفناء عن الدنيا وما فيها ثم الفناء عن النفس ثم الفناء عن الفناء ثم يبقى بالله وفى الله ولله.

من الزهد إلى التصوف

عولجت نشأة التصوف الاسلامى معاله غير دقيقة وأقرب ما تكون إلى الإفتتان بالمذاهب الفلسفية اليونانية أو الهنديه فى البوذية والفيدا وغيرها من المذاهب. ومع ذلك فإن نفراً من المستشرقين يرجعون نشأة التصوف إلى عوامل أكثر عمقا وتعقيداً، ومن أهم هذه العوامل المصادر الاسلاميه فى الكتاب «القرآن الكريم» والسنه النبويه المطهره وهذا هو المستشرق الفرنسى لويس ما سينيون فى دائرة المعارف الاسلامية يقول «والباحثون فى الاسلاميات أدهشهم الافترق العقيدى العميق الذى يفصل وحدة الوجود الحاليه فى التصوف عن العقيده السنية الدقيقة، ظنوا أن فى وسعهم تصور التصوف على أنه مذهب مستورد من الخارج، نشأ عن الرهبانية السريانية، أو الأفلاطونية المحدثه اليونانية، أو المزدكية الفارسية، أو الفيدانتا الهندوكية. وقد بين نيكلسون أن إفتراض كون التصوف مستعاراً من الخارج هو إفتراض لا يمكن قبوله فى صورته المبسطة، ذلك أنه منذ بدايه الاسلام يمكن مشاهدة أن تكوين الآراء الخاصة بالصوفية المسلمين قد تم من الداخل خلال التلاوة المتواصلة، المتأملة للقرآن والحديث».(١)

(١) تاريخ التصوف الاسلامى، ص٤٧، ٤٨ راجع ماسينيون دائره المعارف الاسلاميه. بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الاسلامى» طبعة أولى، باريس ١٩٢٢. ص١٠٤، ١٠٥.

والمتتبع لأحوال النبى صلى الله عليه وسلم وسلوكياته والمتأمل فى الحديث النبوى يمكنه أن يستنتج بسهولة أن جذور التصوف الاسلامى قد نبتت فى أحضان التأمل فيما ورد فى القرآن والحديث.

فالمرويات عن النبى صلى الله عليه وسلم تذكر أنه إعتزل وحيدا فى هذا الغار حتى جاءه الوحىّ يبشره بالرسالة.

وقد أشار الغزالى إلى مسلك النبى فى العزله وما فيها من فوائد كالتفرغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى فى أمر الدنيا والآخرة وملكوت السماوات والأرض- فإن ذلك يستدعى فراغا- ولا فراغ من المخالطة- فالعزلة وسيلة إليه...» (١)

وقد روى من السيده عائشه رضى الله عنها أنها قالت «أول ما بدئ به رسول الله (ص) من الوحىّ الرؤيا الصادقة فى النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء فكان يأتى غار حراء، فيتحنث فيه الليالى ذوات العدد ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاء الحق وهو فى عزاء حراء...» (٢)

ولا يخفى على الباحثين أن الرؤى الصادقة والخلوه والعزله هى من أحوال الصوفية المسلمين الذين ساروا على نهج رسول الله صلى الله عليه وسلم.

*** لباس الصوفيه:**

وإذا كان الصوفيه قد مالوا إلى التخش ولبس الصوف الخش الذى قدمنا أنه كان وسيلتهم فى إظهار الزهد فإن المقدسى يذكر فى «صفوه التصوف» أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يلبس الصوف- وكان أنس ابن مالك يقول- كان رسول الله صلى

---

(١) الغزالى، إحياء علوم الدين، حـ٢، ص٢٠١- ٢٠٢.

(٢) السهروردى البغدى، عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين حـ٢، ص٢٦٦.

الله عليه وسلم يجيب دعوه العبد ويركب الحمار ويلبس الصوف» (١).

وعن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى عليه وسلم «يوم كلم الله موسى كانت عليه جبه صوف وسراويل صوف، وكمة صوف ونعلاه من جلد حمار.. غير دعي». (٢)

وعن أبي بردة.. عن أبيه قال لو شهدتنا ونحن مع نبينا صلى الله وعليه وسلم وقد أصابتنا السماء لحسبت ريحنا ريح الضأن من لبوسنا الصوف». (٣)

وهذا يعني أن الصحابة كانوا يلبسون كما يلبس النبي من أرديه صوف الأغنام والضأن حتى لكأن روائحها كانت لاتزال عالقه براوئح الأغنام.

وهكذا يمكن القول أن لباس الصوف الخشن الذي استعمله صوفيه المسلمين هو بلا شك يعد تقليداً ساد في سلوك رسول الله صلى الله وعليه وسلم وصحابته وأنهم لم ينظروا إليه إلا على أنه لباس النبي فلم تكن بهم حاجة إلى تقليد رهبان النصارى في لباسهم بل لعلنا لا تضيف جديدا إذا ذكرنا أنهم كانوا يلبسون الشعر والجلود تأسيا برسول الله صلى الله عليه وسلم .

عن عائشة رضي الله عنها قالت: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غداة باردة وعليه مرط مرجل من شعر أسود، فجلس فأتت فاطمة فأدخلها فيه، ثم جاء عليّ فأدخله فيه، ثم جاء حسن فأدخله فيه، ثم جاء حسين فأدخله فيه ثم قال «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» (٤).

أما عن حياة النبي بعد أن بعث نبيا فكانت مثالا إحتذاء الصحابه والتابعين والزهاد والصوفية لأنها كانت حافلة بالزهد والتقلل في المأكل والمشرب. فقد كان النبي

(١) المقدسي، صفوه التصوف، نشر دار المنتخب العربي، لبنان بيروت- ١٩٩٥، تحقيق غادة المقدم عدرة، ص٢٣٢.
(٢)المرجع السابق ، ص ٢٣٣.
(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٣٤.
(٤) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه وجاء في صفوة التصوف، للمقدسي، ص٢٣٣.

آخذا نفسه بالتقشف كثير العكوف على العبادة والتهجد حتى لقد نهاه القرآن عن ذلك فى قوله جل شأنه (**طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى**) (١).

ويروى عن كثرة تعبد الرسول أنه كان يقوم الليل حتى تتفطر قدماه، فلما رأت السيدة عائشة ذلك قالت له «لم تصنع ذلك يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال أفلا أحب أن أكون عبداً شكوراً؟! (٢)

وفى دأب الصوفية على تصفية قلوبهم وتطهيرها وتليينها لكى تخلو من القسوه تأسياً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن فى البدن لمضغة إن هى سقمت سقم لها سائر الجسد وفسد وهى القلب». (٣)

وقد روى عن أبى هريرة قوله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتاكم أهل اليمن أرق قلوبا، الايمان والفقه يمان والحكمة يمانية» (٤) ولا يخفى على الباحث أن أهل اليمن أكثر الناس تصوفاً.

وذكر عن الرسول صلوات الله عليه «اللهم مصرف القلوب إصرف قلوبنا إلى طاعتك - وقوله - إن القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها» (٥)

ومن أحوال الصوفية إستماعهم إلى الصوت الحسن تأسيا بما ذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «عن أبى هريرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد فسمع قراءة رجل فقال: من هذا فقيل عبد الله بن قيس: قال أوتى هذا مزامير آل داوود» (٦)

---

(١) سورة طه، الآيات ١. ٢ .

(٢) من حسين هيكل- حياة محمد، ص١٩٦- ١٩٧.

راجع المدخل إلى التصوف الاسلامى للدكتور أبو الوفا التفتازانى، طبعة دار الثقافة ١٩٧٣م، ص٥٢، ٥٣.

(٣) صفوة التصوف، ص٤٥٦.

(٤، ٥) صفوة التصوف، ص ٣٥٧، ٣٥٨.

(٦) صفوة التصوف، ص ٣١٨.

الفصل الثانى

مصادر التصوف الإسلامى كما رصدها

الدكتور / أبو الوفا التفتازانى



١-هل التصوف الإسلامى من مصدر أجنبى

كان من أوائل المستشرقين أميل إلى رد التصوف إلى مصدر واحداً أما المتأخرون منهم فهم أميل إلى رفض فكرة المصدر الواحد .

وقد عبر المستشرق الإنجليزى رينولد نيكولسون فى كتابه **The mystics** عن ذلك قائلاً :

" برهن البحث الحديث على أن أصل الصوفية لا يمكن أن يرد إلى سبب واحد محدود . ومن هنا لم يرتض باحث منصف هذه التعميمات الجارفة من أمثال أنها رد فعل العقل الآري تجاة الدين السامى الفاتح ، أو أنها ليست نتاجاً خالصاً للفكر الفارسى أو الهندى " .

وهذه الآراء التى ذكرت لا تقوم لهذه الشروط ، فإن لم تكن الصوفية شيئاً غير أنها ثورة الروح الآرية فكيف نفسر الحقيقة التى لا سبيل إلى الطعن فيها من أن بعض كبار رواد التصوف الإسلامى من أهل سوريا ومصر ؟ وأنهم من جنس عربى .

وكذلك يغفل المتحمسون للأصل البوذى أو الفيدى عن أن التيار الرئيسى للتأثير الهندى على الحضارة الإسلامية يرجع إلى عهد متأخر ، مع أن علم الكلام والفلسفة ، والعلم فى الإسلام ، قد آتت بواكيرها الغضة فوق تربة تشربت الحضارة الهلينية .

والحق أن الصوفية شئ معقد ، ومن هنا لم يكن فى الطوق أن يقدم جواب بسيط فى السؤال عن أصلها [1] هذه القاعدة المنهجية التى ذكرها نيكولسون ذات دلالة عميقة . وسنرى أن المستشرقين باستثناء قلة قليلة ، كانوا يلقون بالأحكام جزافاً فى مسألة نشأة التصوف غير منتبهين إلى ما يمكن أن يوجه إليهم من نقد منهجى على أساس القاعدة التى يذكرها نيكولسون .

---

(١) الصوفية فى الإسلام ، الترجمة العربية للأستاذ شريبة - القاهرة ١٩٥١ ص ١١ - ١٢

(أ) فهناك من المستشرقين [١] من ذهب إلى الاقول بأن التصـــوف مـــن مصدر فارسى : ومن هؤلاء ثولك **Thoulk** ، من قدماء المستشرقين فى القرن التاسع عشر ، والذى ذهب إلى أن التصوف الإسلامى مـأخوذ مـن أصـل مجوسى . وحجته فى ذلك أن عدداً كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسـيتهم فى شمال إيران بعد الفتح الإسلامى وأن كثيرين من مشايخ الصوفية الكبـار ظهروا فى الشمال من إقليم خراسان ، ومنهم أيضاً المستشـرق دوزى **Dozy** فى كتابه: **Easai sur L'histoire L'Islanisme** ويمكننا الرد علـى وجهـة النظر القائلة بأن التصوف من مصدر فارسى لأن بعض كبار شيوخ التصوف من أصل فارسى (كمعروف الكرخى وأبى يزيد البسطامى) بـأن ازدهـار التصوف لم يكن ثمرة لجهود أولئك فحسب ، وإنمـا أعـان علـى إزدهـار التصوف كذلك عدد ليس بالقليل من الصوفية العرب الذين عاشوا فى سـوريا أو مصر أو المغرب نذكر منهم ، على سبيل المثال لا الحصر ، "أبو سـليمان الدارانى " وذا النون المصرى، ومحيي الدين بن عربى وعمر بـن الفـارض وابن عطاء الله السكندرى [٢] ، بل أن بعض هؤلاء كان له أكبر الأثـر فـى التصوف الفارسى كما هو الحال عند " ابن عربى " .

ومن الملاحظ كذلك أن ظهور " الكرخى والبسطامى " كان بعد تحنث النبى وزهد الزهاد الأوائل ، ولا يمكن إغفال أثر حياة النبى وصحابتـه والزهـاد الأوائل فى تشكيل قواعد السلوك إلى الله عند من جاء بعد ذلك من الصوفيـة ، فرسا كانوا أو عرباً .

---

(١) أنظر : مقدمة الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى لبعض أبحاث نيكولسون التى ترجمـها إلى العربية بعنوان : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، القاهرة ١٩٤٧ ص جـ ومـا بعدها .

(٢) أنظر كتاب المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازانى ابن عطاء الله السكندرى وتصوفـه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ ص ١٥ -١٦ .

أما رأى" دوزى " القائل بوجود أفكار مثل صدور كل شئ عن الله ، والقول بأن العالم لا وجود له فى ذاته ، وأن الموجود الحقيقى هو الله ، عند الفرس ، ويحتمل أن تكون هى مصدر التصوف فى الإسلام ، فيرد عليه بأن مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا فى وقت متأخر (منذ القرنين السادس والسابع الهجريين) ، وليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب ، وإنما القائلون به قلة قليلة .

ب- وهناك طائفة أخرى من المستشرقين رأوا أن التصوف من مصدر مسيحى : ويستند القائلون بهذا الرأى إلى حجتين : الأولى ما وجد من صلات بين العرب والنصارى فى الجاهلية والإسلام . والثانية ما يلاحظ من أوجه الشبة بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم فى الرياضة والخلوة وبين ما يقابل هذا فى حياة السيد المسيح وأقواله ، والرهبان وطرقهم فى العبادة والملبس [1].

ومن الذين يذهبون إلى هذا الرأى فى نشأة التصوف فون كريمر Von Kremer وجولدزيهر Goldziher ونيكولسون Nicholson وآسين بلاثيوس Asin Placios وأوليرى O'leary ، وغيرهم .

فيذهب فون كريمر مثلاً فى كتابه " تاريخ الإفكار البارزة فى الإسلام " إلى أن الزهد الإسلامى نشأ بتأثير من الزهد المسيحى ، أما التصوف ففيه عنصران : أحدهما مسيحى والآخر هندى بوذى [2] .

ويقول أوليرى فى كتابه " الفكر العربى ومكانه فى التاريخ " ناقلاً عن فون كريمر " إن هذا الفريق من الزهاد أو النساك كان ذا نمو محلى بين العرب تطورت به مؤثرات مسيحية بما قبل الإسلام ، ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية وفى

---

(١) الحياة الروحية فى الإسلام ، ص ٤٤ .
(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه المقدمة ، ص و .

صحراء سيناء ، .. ويحتمل حقاً أن الذى أوحى بالتنسك إلى النساك فى الإسلام هو الأديرة المسيحية إما مباشرة ، أو عن طريق ما ذكرناه من تحنث محمد ﷺ " [1] .

ويفهم من كلام أوليرى أن تحنث محمد (ص) كان هو نفسه بتأثير من الزهد المسيحى ! ، ويقول نيكولسون أيضاً عن المؤثرات المسيحية : " من الجلى أن ميول الزهد والتأمل التى أشرت إليها كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية ، ومنها استمدت أسباب قوتها . فكثير من نصوص الإنجيل ، ومن الأقوال المنسوبة للمسيح ، مقتبس فى أقدام تراجم الصوفية ، والرهابنة المسيحيون كثيراً ما يظهرون فى مقام المعلمين ، يولون النصح والتسديد لزهاد مسلمين متنقلين . وقد رأينا أن ثوب الصوف – الذى منه جاء الصوفى – مسيحى الأصل ، ونذور الصوم عن الكلام ، والذكر ، ورياضات الزهد الأخرى ، لعلها أن ترد إلى هذا الأصل نفسه (وأيضاً) فيما يتصل بمذهب الحب الإلهي [2] .

ويقرر جولدزيهر وجود تيارين متميزين فى التصوف الإسلامى : الأول الزهد ، وهذا فى نظره قريب من روح الإسلام ومذهب أهل السنة ، وإن كان متأثراً إلى حد كبير بالرهبانية المسيحية ، والثانى التصوف بمعناه الدقيق ، وما يتصل به من كلام فى المعرفة والأحوال والمواجيد والأذواق ، وهذا الأخير متأثراً بالأفلاطونية المحدثة ، وبالبوذية الهندية ، وقد أخذ بهذه التفرقة بين الزهد والتصوف كثير من الباحثين بعد جولدزيهر .

ونحن وإن كنا لا ننكر وجه الشبة بين الزهد والتصوف الإسلاميين وبين ما يقابلهما عند المسيحين من زهد وتصوف ، إلا أن وجه الشبة وحده لا ينهض دليلاً على أن الزهد أو التصوف الإسلامى من مصدرٍ مسيحى .

---

(١) الفكر العربى ومكانه من التاريخ ، ترجمة دكتور تمام حسان ، القاهرة ١٩٦١ ص ١٩٤-١٩٥ .

(٢) الصوفية فى الإسلام ، ص ١٢ .

إن نيكولسون نفسه في كتابه " تاريخ العرب الأدبي " يعتقد أن لا ضـــرورة للتحرى عن أصل مبادئ الصوفية خارج دائرة الإسلام ، ويعتبر أن المسـيحية على حين أنها أثرت في التصوف إلا أنها ليست مصدراً له ، لأن الزهد الـذى قام عليه التصوف هو نفسه إسلامى .

ولا شك في أن الشواهد التي سنذكرها فيما بعد من القرآن والسنة وحيـــاة النبى وحياة أصحابه ، تثبت أن رياضات التصوف ، والحب الإلهي وغير ذلك ، مأخوذة من مصدر إسلامى بحيث يكون التماسها فـــى المســيحية تكلفـاً لا معنى له .

وجدير بالذكر أن الصلات التي أشار إليها أوليرى ونيكولسون بين زهـــاد المسلمين وزهاد المسيحين ورهبانهم بعد الإسلام ، يمكن أن ترد هي نفســـها إلى مصدر إسلامى ، فقد امتدح القرآن الكريم حال الرهبان والقساوســـة فـــى قوله تعالى :

﴿ ولتجدن أشد النـاس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانـاً وأنهم لا يستكبرون ،وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين﴾ (١) .

ومع هذا فنحن لا ننكر تأثر بعض الصوفية المتفلسفين بالمسيحية ، علـــى نحو ما نجد عند الحلاج الذى استخدم في تصوفه اصطلاحات مسيحية كالكلمة واللاهوت والناسوت وما إليها ، ولكن هذا لم يظهر إلا فـــى وقــت متــأخر (أواخر القرن الثالث الهجرى) بعد أن كان زهد الزهاد قد استقر في القرنين الأول والثاني الهجريين وأصبح دعامة لكل تصوف لاحق .

(١) سورة المائدة ، آية ٨٢ – ٨٣ .

ولذلك فإن من الإنصاف العلمى القول بأن مذاهب الصوفية فـــى العلـــم ، ورياضاتهم العلمية ، ترد أساسا إلى مصدر إسلامى .

إلا أنه بمرور الوقت وبحكم التقاء الأمم واحتكاك الحضارات تسرب إليـــها شئ من المؤثرات المسيحية أو غير المسيحية ، فظن بعض المستشرقين خطـأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن المسيحية .

(جـ) وهناك من المستشرقين من رأى أخذ التصوف من مصدر هنـــدى: ويميل هؤلاء إلى رد بعض نظريات التصوف الإسلامى وضروب معينة مـــن الرياضات العملية إلى ما يشابها فى تصوف الهنود ومن هؤلاء نذكر هورتـــن Horten وهارتمان Hartmann .

فهورتن (ويؤيده فى نزعته هارتمان) يرى أن التصوف الإسلامى إنمـــا يستمد أصوله من الفكر الهندى ، وقد بذل هورتن فى هذا الصدد من الجـــهد مالم يبذله مستشرق آخر . وقد يكون لهذا أسبابا عديدة قائمة فى التشابه العميـق بين أحوال العابد البوذى ، والسالك الصوفى .

وقد أبان لنا الدكتور عفيفي[1] عن أن هورتن إرتأى بعد تحليله لتصـــوف الحلاج والبسطامى والجنيد أن التصوف الإسلامى فى القرن الثالث الـــهجرى كان مشبعا بالأفكار الهندية ، وأن الأثر الهندى هو أظهر ما يكون فى تصوف الحلاج .

وفى بحث من بحوثه يحاول أن يؤيد النظرية نفسها ، أعنى أن التصـــوف من مصدر هندى ، عن طريق بحث المصطلحات الصوفية الفارســـية بحثـا فسيولوجيا ، وهو ينتهى إلى أن التصوف الإسلامى هو بعينه مذهب الفيدانتا الهندية [2] .

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، المقدمة ، ص ج .
(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، المقدمة ص ح ، والفيدانتا سارا مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من الفيدا ، والفيداكتاب آري مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية ومعنى الفيدا ـ

أما هارتمان فقد ساق ، حججا كثيرة لإثبات أن مصدر التصوف الإسلامى هندى ، نذكر منها :

١- أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربى ،كابراهيم بن أدهم ، وشقيق البلخى ، وأبى يزيد البسطامى ، ومحيي بن معاذ الرازي .

٢- أن التصوف ظهر أولا وانتشر فى خراسان .

٣- أن تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقى الديانات والثقافات الشرقية والغربية ، فلما دخل أهلها فى الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة

٤- أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندى (١) .

٥- أن الزهد الإسلامى يبدو هندى فى نزعته وأساليبه ، فالرضا فكرة هندية الأصل ، واستعمال المخلاة والسبح عادات هندية .

يضاف إلى ما تقدم التشابة بين عقائد الهنود فى وحدة الوجود والفناء وعقائد متفلسفة الصوفية فيهما .

ولكن هذا التشابة فى رأي بعض المستشرقين ، مثل الأستاذ براون فى كتابه " تاريخ الفرس الأدبي " مبالغ فيه وسطحى أكثر من أن يكون جوهريا .

ويقلل أوليري أيضا من شأن المؤثرات الهندية فى التصوف الإسلامى قائلا: " ومما يستحق الملاحظة أن الزاهد ابراهيم بن أدهم المتوفى عام

=هو معرفة المجهول عن طريق الدين ، فى حين أن معنى الفيدانتا هو تكميل الفيدا . ويشتمل كتاب الفيدا على أوراد تعبدية وأناشيد دينية ورقى سحرية . ويرجع تاريخ هذه المدرسة إلى القرن الخامس بعد الميلاد ، ويد مذهبها أكثر المذاهب تصويرا للديانة البرهمية . ومالبث أن استحال مذهب هذه المدرسة إلى فلسفة نظرية فة وحدة الوجود بحيث تقرر أن براهما فى كل شئ ، وكل شئ فى براهما . (محمد مصطفى حلمى ؛ الحياة الروحية ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٣٥ . راجع ترجمة الدكتور ابراهيم ابراهيم ياسين لكتاب Exploting Buddhism الذى ألفه . . Chistamas Humpheny .

(١) لعله يشير هنا إلى ما عقده البيرونى فى كتابه " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة غى العقل أو مرذولة " من مقارنات بين عقائد الهنود وعقائد صوفية الإسلام .

١٦٢ هـ ـ يوصف عادة بأنه أمير بلخي ترك العرش ليصبح درويشاً ، وعند الدراسة الفاحصة على أى حال يبدو أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جداً ، لأن ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية ، ويوجد شبه سطحى بين النرفانا **Nirvana** البوذية وبين الفناء الصوفى الذي يقصد به استغراق النفس فى الروح الإلهي . أن المذهب البوذى ليمثل النفس كأنها فقدت فرديتها فى الطمأنينة التى فى السكينة المطلقة على حين نجد المذهب الصوفى ، على الرغم من قوله بفقدان الفردية ، يعتبر الحياة الباقية فى جوهرها تأملاً للجمال الإلهي ، وثمة شبيه هندى للفناء ، ولكن ليس فى البوذية ، وإنما فيما تقول به الفيدانتا من وحدة الوجود [١] .

ومما هو جدير بالذكر أننى لم أعثر على نصوص صريحة تدل على معرفة صوفية المسلمين بعقائد الهنود ورياضاتهم إلا عند الصوفى المتفلسف عبد الحق بن سبعين الأندلسى المتوفى سنة ٦٩٩هـ ، فهو ينقل فى رسالة له فى الذكر تسمى " الرسالة النورية " شيئاً من صيغ الأذكار عند البراهمة [٢] . كما يذكر الأستاذ الدكتور المرحوم : أبو الوفا التفتازانى .

وهذا يعنى من ناحية أخرى أن الأثر الهندى لم يظهر عند صوفية الإسلام المتفلسفين كابن سبعين إلا فى القرن السابع الهجرى ، وذلك بعد أن كان التصوف الإسلامى قد استقرت دعائمه تماماً فى القرون الستة الباقية .

(د) بقى بعد ذلك أن نناقش بعض المستشرقين الذين ذهبوا إلى أن التصوف الإسلامى يرد إلى مصدر يونانى :

والقائلون بهذا الرأى من المستشرقين كثيرون ، إلا أنهم يعنون بالتصوف الأخذ من مصدر يونانى نوعاً عاماً منه هو التصوف الإلهي الفلسفى

---

(١) الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ .
(٢) أنظر أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٣٣ .

Theosophical Mysticism الذى بدأ فى الظهور فى القرن الثالث الـــهجرى على يد ذى النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـــ .

وقد يتساءل أوليرى عن مصدر الكلام فى الإلهيات الذى نشأ فى التصــوف الجديد وانتهى إلى القول بأن هذا المصدر كان الأفلاطونية المحدثـــة ، كمـــا برهن على ذلك الأستاذ نيكولسون فى قصائده المختارة من ديـــوان " شـــمس تبريز " المنشور فى كبردج سنة ١٨٩٨م ، وكذلك براون فى الفصل الســادس عشر من كتابه " تاريخ فارس الأدبى " .

ولكن أوليرى يرى أن الذى تسرب إلى الإسلام عند نقل الفلسفة اليونانية قد سبقه أثر غير مباشر عن طريق اللغتين السريانية والفارسية ، لأن المؤثـــرات الأفلاطونية المحدثة كانت تعمل عملها بالفعل فى السوريين والفرس فى عصر ما قبل الإسلام . ولابد أن نذكر فى مقدمة الآثار المباشرة المتأخرة ما يسمونه " أوتولوجيا أرسطوطاليس " الذى يوصف بأنه أهم كتـــاب فـــى الأفلاطونيـــة المحدثة .

وأكثر كتبها التى ظهرت ذيوعا ، وهو ترجمة مختصرة للكتـــب الثـــلاث الأخيرة من تاسوعات أفلوطين .

وكان تصوف أفلوطين فلسفيا ، كما أضحت الأفلاطونية المحدثـــة مذهبـــا لاهوتيا على يد يامبليخوير ووثنى حماة وأمثالهم . ويذهب أوليرى بعد ذلـــك إلى أنه من المحتمل أن أثرا من الكتب المنسوبة لديونيسيوس كان موجودا فى الإسلام فى ذلك الوقت [1] . ومهما يكن فقد أراد أوليرى أن يثبت أخذ الصوفية منذ القرن الثالث وما بعده من هذا المصدر اليونانى .

---

(١) الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص ١٩٦ وما بعدها .

ويقول نيكولسون أيضا إن التصوف الفلسفى الإلهي هو أثر من آثار النظر اليونانى ، ولا مناص من الإعتراف بما فى التصوف من امتزاج الفكر اليونانى والدين الشرقى لاسيما الأفلاطونية المحدثة والمانوية والغنوصية [١] .

ونحن لا ننكر الأثر اليونانى على التصوف الإسلامى ، فقد وصلت الفلسفة اليونانية عامة ، والأفلاطونية المحدثة خاصة ، إلى صوفية الإسلام عن طريق الترجمة والنقل ، أو الاختلاط مع رهبان النصارى فى الرهاوحران . وقد خضع المسلمون لسلطان أرسطو ، وإن كانوا قد عرفوا فلسفة أرسطو على أنها فلسفة إشراقية ، لأن عبد المسيح بن ناعمة الحمصى حينما ترجم الكتاب المعروف بـ" أتولوجيا أرسطوطاليس " قدمه إلى المسلمين على أنه لأرسطو ، على حين أنه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين .

وليس من شك فى أن فلسفة أفلوطين السكندرى التى تعتبر أن المعرفة مدركة بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس ، كان لها أثرها فى التصوف الإسلامى فيما نجده من كلام متفلسفى الصوفية عن المعرفة . وكذلك ، كان لنظرية أفلوطين السكندرى فى الفيض ، وترتب الموجودات عن الواحد أو الأول ، أثرها على الصوفية المتفلسفين من أصحاب الوحدة كالسهروردى المقتول ، ومحيي الدين بن عربى ، وابن الفارض ، وعبد الحق بن سبعين ، وعبد الكريم الجيلى ، ومن نحا نحوهم

ونلاحظ بعد ذلك أن أولئك المتفلسفة من الصوفية نتيجة اطلاعهم على الفلسفة اليونانية قد اصطنعوا كثيرا من مصطلحات هذه الفلسفة مثل : الكلمة – الواحد – العقل الأول – العقل الكلى – العلة والمعلول – الكلى .. الخ [٢] .

على أننا وأن كنا نعترف بما للفلسفة اليونانية عامة ، والأفلاطونية المحدثة

(١) أنظر صوفية الإسلام ص ١٥ وما بعدها .
(٢) أنظر أبو الوفا التفتازانى (الدكتور) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٣م ، ص ١٢٣

خاصة ، من أثر على التصوف الإسلامي إلا أننا لا نرد التصوف الإسلامي كله إلى مصدر يوناني فالصوفية الأوائل لم يكونوا مقبلين على فلسفة اليونان إقبال علماء الكلام أو الفلاسفة المسلمين . ولم يقبل بعض الصوفية على هذه الفلسفة إلا في وقت متأخر حينما عمدوا إلى مزج أذواقهم القلبية بأنظارهم العقلية ، وذلك منذ القرن السادس الهجري وما بعده .

تعقيب :

ونحن بعد استعراض الآراء المختلفة التي قيلت في نشأة التصوف الإسلامي نحب أن ننبه الآذان إلى فرض يبدو مقبولاً ، وهو أن صوفية الإسلام فيما نرى لم يكونوا مجرد نقلة عن الفرس أو الهنود أو المسيحين أو اليونان ، أو غيرهم ، لأن التصوف متعلق أساساً بالشعور والوجدان ، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والأجناس ، وما تصل إليه نفس بشرية بطريقة المجاهدات والرياضات الروحية قد تصل إليه أخرى دون اتصال واحدة منهما بالأخرى، وهذا يعني وحدة التجربة الصوفية ، وإن اختلف تفسيرها من صوفي إلى آخر يحب الحضارة التي ينتمي إليها كما ذكرنا من قبل [1] .

وعلى ذلك فالتشابة بين التصوف الإسلامي وغيره من أنواع التصوف الأجنبية لا يعني دائماً وأبداً أخذه عنها ، وإنما الأرجح بحسب ما وضحنا أن يكون التصوف الإسلامي صادراً عن بواطن صوفية المسلمين ،إذ معرفتهم كما يقولون هم أنفسهم ذوق وعيان ، ولا تتأتى عن طريق النقل والبرهان .

ولعل بعض المستشرقين قد دارت بأذهانهم مثل هذه الفكرة ، فقد عدل المستشرق الإنجليزي نيكولسون عن موقفه في مسألة التصوف ، ومال إلى رده إلى مصدره الإسلامي .

---

(١) أنظر ص ٧ من هذا الكتاب .

وقد بين الدكتور عفيفي فى مقدمته [1] التى كتبها لطائفة من الدراسات التى قام بها نيكولسون وترجمها هو بعنوان : " فى التصوف الإسلامى وتاريخه " أن ثمة تحولاً ظاهراً فى موقف نيكولسون من مسألة نشأة التصوف تراه فى المقال الذى نشره سنة ١٩٢١ م فى " دائرة معارف الدين والأخلاق " تحت عنوان " التصوف " فإنه يعترف فيه صراحة بمنزلة العامل الإسلامى من بين العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف ولذلك أنكر النظرية الشائعة التى أستند إليها فون كريمر وأمثاله فى ادعائهم أن التصوف مشتق من أصل هندى فارسى ، وهو قولهم إن أهم خصائص التصوف الإسلامى القول بوحدة الوجود ، وأن كل متصوف إسلامى يدين بهذه العقيدة وقد نفى نيكولسون القول بوحدة الوجود حتى عن الحلاج الذى أثر عنه قوله :" أنا الحق " ،وعن عمر بن الفارض الذى روى عنه قوله " أنا هى " ، بل عن أبى يزيد البسطامى الذى عرف عنه قوله " سبحانى ما أعظم شأنى " .

وذهب إلى مذهب وحدة الوجود لم يظهر فى التصوف الإسلامى على حقيقته إلا منذ ابن عربى المتوفى سنه ٦٣٨ هـ .

ويقول نيكولسون ما نصه :" كل الأفكار التى وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية إنما هى وليدة الزهد والتصوف اللذين نشأ فى الإسلام وكانا إسلاميين فى الصميم .

بل أن نيكولسون أنصف التصوف الإسلامي بعبارات قوية بليغة فى كتابه " تراث الإسلام " حيث قال مبيناً تأثر الغرب المسيحى به :

" أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية من ناحيتها السيكولوجية والنظرية ، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين ، ولكن إلى أى مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكرى الإسلام ومتصوفيهم فى القرون الوسطى عندما كانت أشعة الفلسفة والعلوم المنبثقة من المراكز الثقافية فى أسبانيا تضئ جميع

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، المقدمة ص س – ع

أوربا المسيحية ، فهذه مسألة لا تزال رهن البحث والدرس التفصيلى ولكن دين الغرب للمسلمين كان ولاشك عظيما ؛ بل قد يكون غريبا حقا أن رجالا مثل القديس توماس الأكوينى وإيكهارت ودانتى لم يصل إليهم أثر من هذا المصدر ، فإن التصوف كان الميدان الذى اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالا وثيقا " .

ومن المستشرقين الذين نظروا إلى مسألة مصدر التصوف نظرة علمية منصفة ، الأستاذ ماسينيون **Massignon** ، وهو مستشرق فرنسى كرس جهوده العلمية لدراسة التصوف الإسلامى ، وقد اتخذ لإثبات نظريته فى التصوف منهجا علميا دقيقا هو بحث مصطلحات الصوفية وإرجاعها إلى مصادرها الأولى ، مظهرا بذلك للعوامل التى ساعدت على نشأة التصوف فى الإسلام ، وكان لها تأثير فى تكوينه وتطوره وقد كتب فى ذلك كتابه " بحث فى أصول المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى " .

وانتهى من بحثه هذا إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة :

الأول : القرآن وهو أهمها .

الثانى : العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقة والنحو وغيرها .

الثالث : مصطلحات المتكلمين الأوائل .

الرابع : اللغة العلمية التى تكونت فى الشرق فى القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرها وأصبحت لغة العلم والفلسفة .

وعلى هذا النحو مال طائفة من المستشرقين فى آخر الأمر إلى إنصاف التصوف الإسلامى على نحو لم يكن عند المتقدمين منه شئ .

وأصبح بعض المستشرقين المعاصرين لنا يميلون إلى الأخذ بالرأى القائل إن التصوف من مصدر إسلامى خالص ، وأن الأثر الأجنبى فى مجاله محدود

للغاية ، وأن تطوره يتبع خطا إسلاميا واضحا ، ومن أمثلة هؤلاء المستشـــرق الإنجليزى المعاصر سبنسر ترمنجهام **Spencer Trimingham** فى كتابـــه " الطرق الصوفية فى الإسلام " حيث يقول :

" إن التصوف الإسلامى تطور تطور طبيعى داخل حـــدود الإســـلام ، ولا يمت إلا بصلة طفيفة – للمصادر غير الإسلامية ، مع أنه تلقى إشاعات مـــن الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها ، وبالتالى فإن نظاما صوفيا واسعا ومتطورا قد تكون فى الإسلام ، ومهما كان الديـــن الـــذي يديـــن بـــه للأفلاطونية المحدثة أو الغنوصية ، أو التصوف المسيحى ، فإنه ينبغى علينـــا ان ننظر إليه بحق ، كما نظر إليه الصوفية أنفسهم ، علـــى أنـــه " النظريـــة الباطنية [(١)] للإسلام ، والسر الذى تضمنه القرآن [(٢)] .

على أن التصوف الذى يذكر ترمنجهام عنه أنه وصلتـــه إشـــعاعات مـــن التصوف المسيحى ،أومن الأفلاطونيةالمحدثة أو الغنوصية ، هو نوع واحـــد من التصوف ، وهو الذى اصطلح على تسميته بـــالتصوف الفلســـفى ، أمـــا التصوف السنى الذى يمثله غالبية صوفية الإسلام فهو إسلامى النشأة والتطور وهذا يقودنا إلى الكلام عن المصدر الإسلامى للتصوف ، وســـيتبين منـــه أن نظريات بعض متقدمى المستشرقين فى مصدره لم تكن صحيحة أو منصفـــة ،

---

(١) ليس المقصود هنا مذاهب الباطنية من الشيعة ، وهى مذاهـــب تعتمـــد علـــى تـــأويل النصوص الدينية تأويلات فلسفية ، وإنما المقصود هو أن التصوف علم للباطن ، بمعنى علم إصلاح باطن العبد ، بتخليته عن الأخلاق المذمومة وتحليته بأضدادها مثل الأخلاق الحميدة ، وبذلك يكون التصوف خلقا وسلوكا متعلقا أساسا بباطن العبد . ومن هنا عرف التصوف بعلم الباطن لتعلقه بالجارحه الباطنة فى الإنسان وهى القلب ، وفى مقابل الفقة أو علم الظاهر الذى تجرى أحخكامه على الجوارح الظاهرة ، والصوفى لابد له مـــن إصلاح الظاهر والباطن معا ، أو بعبارة أخرى لابد له من الجمع بين الشريعة والحقيقة

(٢) The sufi orders in Islam, Oxford , 1971 . P. 2 .

وأن الأثر الأجنبى فى ميدانه لم يظهر إلا فى وقت متأخر من تاريخ الإسلام ، وأنه محدود للغاية ، وعند طائفة قليلة من رجاله .

١- **المصدر الإسلامي للتصوف :**

كان التصوف ، كما رأينا فيما سبق ، عند أول تكوينه العلمـــى ، أخلاقــا دينية، فمن الطبيعى أن يكون مصدره الأول إسلامياً ، فقد استمد من القـــرآن والسنة ومن أحوال الصحابة وأقوالهم . على أن أحوال الصحابة وأقوالهم لـــم تكن لتخرج عن نطاق الكتاب والسنة ، وبذا يكـــون المصـــدران الأساســيان للتصوف فى الحقيقة هما القرآن والسنة .

ومن القرآن والسنة استمد الصوفية أول ما استمدوا آراءهم فـــى الأخـــلاق والسلوك ، ورياضاتهم العملية التى اصطنعوها من أجل تحقيق هدفـــهم مـــن الحياة الصوفية .

وقد بين لنا الطوسى فى " اللمـــع " [١] أن للصوفيـــة تخصيصـــا بمكـــارم الأخلاق ، والبحث عن معالى الأحوال وفضـــائل الأعمـــال اقتـــداء بـــالنبى وصحابته ومن تبعهم ، وهذا كله – على حد تعبيره – " موجود علمه فى كتاب الله عز وجل " [٢] .

ونظرة تحليلية إلى التصوف تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقاً [٣] للسلوك إلى الله ، يبدأ بمجاهدة النفس أخلاقياً ، ويتدرج السالك لـــه

---

(١) اللمع ، ص ٣١ .
(٢) اللمع ، ص٣٢ .
(٣) الطريق لغة : السبيل الذى يطرق بالأرجل ، وعنه استعير كل مسلك يسلكه الإنســـان فى فعل محمود كان أو مذموما (الأصفهانى : مفردات غريب القرآن مادة "طـــرق ") ، ويقال : الطريق والطريقة على سبيل الترادف (الفيروزابادى : القاموس المحيط ، مادة : " طرق ") ، ويقال الطريقة بمعنى السيرة والحالـــة ، وطريقـــة الرجـــل : مذهبـــة (الشرنوبى : أقرب الموارد ، مادة :" الطريقة ") . وقد ورد اللفظان طريق وطريقـــة فى القرآن الكريم ، قال تعالى :" مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحـــق وإلـــى طريـــق مستقيم " (الأحقاف : ٣٠ ، وقال تعالى : " إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوما " =

فيه مراحل متعددة تعرف عندهم بالمقامات والأحوال ، وينتهى من مقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله ، وهى نهاية الطريق . ويعنى الصوفية بالمقام مقام العبد بين يدى الله فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات . ومن أمثلة المقامات عندهم التوبة والزهد والورع والفقر والصبر والرضا والتوكل وما إلى ذلك .

أما الأحوال فهى ما يحل بالقلوب ، أو تحل به القلوب ، من صفاء الأذكار ، وليس الحال ، كما يقول الطوسى ، من طريق المجاهدات والعبادات التى ذكرناها .

ومن أمثلة الأحوال عندهم المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين وغير ذلك .

وقد فرق الصوفية بين المقام والحال تفرقة دقيقة . فالمقام عندهم يتصف بالثبوت ، أما الحال فزائل ، والمقام يحصل للسالك بكسبه وإرادته على حين أن الحال وارد عليه دون تعمد منه ، وإلى هذا يشير القشيرى فى رسالته بقوله : " والحال معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم (أى من الصوفية) ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج . فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب ، والأحوال تأتى من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود ، وصاحب المقام يمكن فى مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله " [1] .

<u>(أ) مصدر التصوف من القرآن :</u>

وجميع مقامات الصوفية وأحوالهم ، التى هى موضوع التصوف أساساً مستندة إلى شواهد من القرآن الكريم .

= طه : ١٠٤ ، وقال تعالى : " ولو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا " الجن : ١٦) . وقد شاع استخدام كلمتى طريق وطريقة عند الصوفية للإشارة إلى مراحل السلوك إلى الله وهما كما رأينا مردودتان إلى القرآن .

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣٢ .

وسنشير فيما يلى إلى آيات من القرآن الكريم التى تستند إليها بعض تلك المقامات والأحوال ، وذلك على سبيل المثال لا الحصر :

تستند مجاهدة النفس ، التى هى بداية الطريق إلى الله إلى آيات مثل قوله تعالى : ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين﴾ (١)

ومثل قوله : ﴿ وأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى ، فإن الجنة هى المأوى ﴾ (٢) ومثل قوله : ﴿ إن النفس لأمارة بالسوء ﴾ (٣) ومقام مثل مقام التقوى يمكن أن يكون مستنداً عندهم إلى قوله تعالى : ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾(٤) ومقام الزهد يستند عندهم إلى آية مثل : ﴿ قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن أتقى ﴾ (٥) وإلى آية مثل : ﴿ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ﴾ (٦) ومقام التوكل يستند عندهم إلى مثل قوله تعالى : ﴿ ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾ (٧) وقوله تعالى : ﴿ وعلى الله فليتوكل المتوكلون ﴾ (٨) ومقام الشكر يستمد من آية مثل : ﴿ لئن شكرتم لأزيدنكم ﴾ (٩) ومقام الصبر مستند إلى آية مثل : ﴿ واصبر وما صبرك إلا بالله ﴾ (١٠) ومثل ﴿ وبشر الصابرين﴾ (١١) أما مقام الرضا فمذكور فى قوله تعالى: ﴿ رضى الله عنهم ورضوا عنه﴾ (١٢) .

ومقام الحياء يمكن أن يرد إلى قوله تعالى : ﴿ ألم يعلم بأن الله يرى ﴾(١٣)

---

(١) العنكبوت : ٦٩ .
(٢) النازعات : ٤٠ – ٤١ .
(٣) يوسف : ٥٣ .
(٤) الحجرات : ١٣ .
(٥) النساء : ٧٧ .
(٦) الحشر :٩ .
(٧) الطلاق :٣ .
(٨) التوبة :٥١ .
(٩) إبراهيم : ٧ .
(١٠) النحل : ١٢٧ .
(١١) البقرة : ١٥٥ .
(١٢) المائدة :١١٩ .
(١٣) العلق :١٤ .

وهناك مقامات أخرى منها مثلاً الفقر (بمعنى الافتقار إلى الله) ، وهـذا يستند عند الصوفية إلى آية مثل : ﴿ للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لا يستطيعون ضرباً فى الأرض ﴾[1] وإلى آية مثل : ﴿ والله الغنى وأنتم الفقراء ﴾ [2] .

وهناك أيضاً مقام المحبة المتبادلة بين العبد والرب ، وهو مشار إليه صراحة فى قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ﴾ [3] .

وكلام الصوفية فى المعرفة الحاصلة عن التقوى والتخلق والإلهام يرد عندهم إلى آيات مثل : ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾ [4] .

وقوله تعالى : ﴿ فوجد عبداً من عبادنا . آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً ﴾ [5] أما الأحوال ، فمستنده أيضاً إلى القرآن : فهناك مثلاً حال

الخوف الذى يستند إلى قوله تعالى : ﴿ يدعون ربهم خوفاً وطمعاً ﴾[6].

وحال الرجاء الذى يستند إلى آية مثل : ﴿ من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت ﴾ [7] .

وحال الحزن الذى يستند إلى قوله تعالى : ﴿ وقالوا الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن ﴾ [8] .

بل إن بعض رياضات الصوفية العملية ، وأهمها الذكر ، يمكن أن نجد له

---

(١) البقرة : ٢٧٣ .
(٢) محمد : ٣٨ .
(٣) المائدة : ٥٤ .
(٤) البقرة : ٢٨٢ .
(٥) الكهف :٦٥ .
(٦) السجدة : ١٦ .
(٧) العنكبوت : ٥ .
(٨) فاطر : ٣٤ .

مصدراً من القرآن الكريم فالذكر يستند إلى قوله تعـالى : ﴿ يـا أيـها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً ﴾ [1] .

ومعنى الولاية (موالاة الله بالطاعات) يستند إلى قوله تعالى :

﴿ ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [2] .

والدعاء عند الصوفية – وهو رياضة عملية لها آدابها عندهم – يستند إلـى شواهد قرآنية كثيرة ، مثل قوله تعالى: ﴿ وقال ربكم ادعونى أستجب لكم ﴾ [3] وقوله تعالى : ﴿ أمن يجيب المضطر إذا دعاه ﴾ [4] .

ويطول الحديث لو أردنا رد كل معنى من المعانى النفسية أو الأخلاقيـة ، التى يعبر عنها الصوفية بالأحوال والمقامات ، إلى أصله من القرآن الكريـم ، ومن أراد زيادة فى هذا الباب فعليه بالرجوع إلى كتب الصوفيـة أنفسـهم ، كالرسالة القشيرية أو اللمع للطوسى أو الإحياء للغزالى .

مما سبق يتبين أن البذور الأولى للتصوف الإسلامى ، من حيث هو علـم للمقامات والأحوال أو بعبارة أخرى من حيث هو علـم للأخـلاق الإنسـانية والسلوك الإنسانى موجودة فى القرآن الكريم ، ومن هنا يكون التصوف مـن حيث نشأته الأولى آخذاً من القرآن .

وكما كان القرآن الكريم منبعاً استقى منه الصوفية تصوفهم ، كذلك حيـاة النبى التعبدية وأخلاقه وأقواله مصدراً من مصادر التصـوف ، وفيمـا يلـى سنحاول بيان ذلك :

(ب) <u>حياة النبى (ص) وأخلاقه وأقواله :</u>

يمكننا التمييز فى حياة النبى (ص) بين فترتين: حياته قبل أن يبعث رسـولاً ، وحياته بعد البعثة .

---

(١) الأحزاب : ٤١ .
(٢) يونس : ٦٢ .
(٣) غافر : ٦٠ .
(٤) النمل : ٦٢ .

وفى كل فترة من هاتين الفترتين وجد الصوفية لأنفسهم مصدراً غنياً فيما استمدوه من صنوف العلم وضروب العمل .

ونحن إذ تأملنا حياة النبى (ص) قبل نزول الوحى لوجدنا أنها تنطوى على معانى الزهد والتقشف والانقطاع والتأمل فى الكون استكشافاً لحقيقته.

وكان النبى يتحنث [1] فى غار حراء كلما أقبل شهر رمضان ، مبتعداً عن صخب الحياة ، زاهداً فى نعيمها وترفها ، متقللاً فى مأكله ومشربه ، ومتأملاً فى الوجود فأتاح له هذا كله صفاء القلب ، وكان تحنثه فى غار حراء تمهيداً لنبوته ، حتى نزل عليه جبريل بالوحى ، فقال له : اقرأ ، فقال له الرسول : ما أنا بقارئ ، حتى أمره جبريل بأن ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم﴾ [2] ، [3] .

لقد كانت حياة النبى فى غار حراء بما فيها من تحنث وتقلل فى المأكل والمشرب وتأمل فى الكون ، صورة أولى للحياة التى سيحياها فيما بعد الزهاد والصوفية ، والتى أخضعوا أنفسهم فيها لضروب من الرياضات والمجاهدات والأحوال ، كالغيبة والفناء فى مناجاة الله والتى هى ثمرة الخلوة ، وقد أشار الإمام الغزالى إلى أستاذ الصوفية فى هذا المسلك إلى عزلة النبى (ص) قائلاً : " الفائدة الأولى (للعزلة) التفرغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق ، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى فى أمر الدنيا والآخرة وملكوت السماوات والأرض فإن ذلك يستدعى فراغاً ــ ولا فراغ من

---

(١) ورد فى القاموس المحيط : " تحنث " تعبد الليالى ذوات العدد أو اعتزل الأصنام القاموس المحيط : مادة " حنث " وفى سيرة ابن هشام : " تقول العرب التحنث والتحنف ، يريدون الحنيفية ، فيبدلوت الفاء من الباء كما قالوا : جدف وجدث ، يريدون القبر (سيرة ابن هشام ، جـ١ ص ١٥٠) .

(٢) العلق : ١ ـ ٥ .

(٣) إحياء علوم الدين ، جـ٢ ، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

المخالطة ، فالعزلة وسيلة إليه ... فالعزلة أولى بهم (أى الصوفية) ، ولذلـك كان (ص) فى ابتداء أمره ، يتبتل فى جبل حراء ، وينعزل إليه حتى قوى فيه نور النبوة ، فكان الخلق لا يحجبونه عن الله ، فكان ببدنه مع الخلق ، وبقلبـه مقبلاً على الله تعالى [1] .

ويقول السهروردى البغدادى فى كتابه " عوارف المعارف " ، " قال يحيـي بن معاذ رحمة الله : الوحدة منية الصديقين ، ومن الناس من ينبعث من باطنه داعية الخلوة وتنجذب النفس إلى ذلك ، وهذا أتم وأكمـل وأدل علـى كمـال الاستعداد .

وقد روى من حال رسول الله (ص) ما يدل على ذلك .

" ...... عن عائشة رضى الله عنها قالت : " أول ما بدئ بـه رسـول الله (ص) من الوحى الرؤيا الصادقة فى النوم ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب إليه الخلاء ، فكان يأتى حراء ، فيتحنث فيه الليـالى ذوات العدد ، ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جـاءه الحـق وهو فى غار حراء ... إلخ الحديث " [2] .

أما عن حياة النبى (ص) بعد نزول الوحى عليه فكـانت أيضـا متصفـة بالزهد والتقلل فى المأكل والمشرب ، حافلة بالمعانى الروحية التى وجد فيـها الصوفية متبعاً فياضاً لهم ، فقد كان النبى (ص) آخذاً نفسه بالتقشف كثـير العكوف على العبادة والتهجد ، حتى لقد نهاه القرآن عن ذلك فى قوله تعـالى : ﴿ طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ﴾ [3] وكان زهد النبى زهداً اختيارياً فيقول الدكتور محمد حسين هيكل فى كتابه " حياة محمد " : " ولم يكن هذا الزهد ولا

---

(١) إحياء علوم الدين : جـ٢ ، ص٢٠١ – ٢٠٢ .
(٢) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف ، بهامش الإحياء جـ٢ ص ٢٦٦ .
(٣) طه : ١-٢ .

هذه الرغبة عن الدنيا تقشفاً للتقشف ولا كانا من فرائض الدين ، فقد جاء فـــى القرآن ﴿ كلوا من طيبات ما رزقناكم ﴾ وفى الأثر : " إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً " .

ولكن محمدا أراد أن يضرب للناس المثل الأعلى فى القوة على الحياة قــوة لا يتطرق إليها ضعف ، ولا يستعبد صاحبها متاع أو مال أو ســـلطان أو أى مما يجعل لغير الله عليه سيادة [1] .

ويروى عن كثرة تعبد الرسول (ص) أن عائشة قالت له : - لما رأته يقوم الليل حتة تتفطر قدماه - لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقـــدم من ذنبك وما تأخر ؟ فقال : أفلا أحب أن أكون عبداً شكوراً ؟!

وكان يأخذ نفسه بالإعتكاف . روت عائشة أيضاً : " أن النبى (ص) كـــان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله ، ثم اعتكف أزواجه مـــن بعده ، وروى أبو هريرة أنه " لما كان العام الذى قبض فيه اعتكف عشـــرين يوماً ".

وأما عن أخلاقه (ص) فقد بلغ فيها الكمال وقــد قــال الله تعــالى عنــه : ﴿ وإنك لعلى خلق عظيم ﴾ [2] وسئلت عائشة عن خلقه فقالت : " كان خلقـــه القرآن يرضى برضاه ، ويسخط بسخطه " .

وكانت نفسه منجذبه إلى عالم الربوبية ، وكانت بطبيعتها شديدة النفور عن اللذات الباطلة والسعادات الزائفة التى يمعن الناس فى الأخذ بها والخضوع لها ، ولم يعرف عنه - حتى قبل بعثه - شئ مضاد للخلق الكريم .

ولم يكن الرسول فى خلقه متكلفاً ، وإنما كان خلقه سجية وطبعاً ، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى :

---

(١) حياة محمد ، ص ١٩٦ - ١٩٧ .
(٢) القلم : ٤ .

﴿ قل ما أسألكم عليه من أجر ، وما أنا من المتكلفين﴾ [1] أى قل يا محمد : لست متكلفاً فيما يبدو لكم من أخلاقى ، لأن المتكلف لخلق من الأخلاق لا يدوم له هذا التكلف طويلاً ، بل يعود إلى طبعه الأصلى ، فالذى يتكلف الشجاعة مثلاً وهو جبان سرعان ما يظهر على حقيقته ، وهكذا الشأن فى جميع الأخلاق الأخرى .

وقال النبى (ص) : " أدبنى ربى فأحسن تأديبى " وفى الحديث أن الله قد أمره أن يصل من قطعه ، ويعطى من حرمه ، ويعفو عمن ظلمه .

وكان آية فى الحلم ، فقد روى أنه يوم أحد لما شج وجهه ، شق ذلك على صحابته فقالوا له : لو دعوت عليهم ، فقال : إنى لم أبعث لعاناً ، ولكن بعثت داعياً ورحمة اللهم اهد قومى فإنهم لا يعلمون .

ولما انتصر على أعدائه من قريش فى فتح مكة ، لم يشك أعداؤه فى أنه سيستأصل شأفتهم ، فما زاد على أن عفا وصفح ، وقال لهم :" ما تقولون إنى فاعل بكم ؟ قالوا : أخ كريم وابن أخ كريم ، قال اذهبوا فأنتم الطلقاء " .

وكان من خلقه الرحمة والشفقة لجميع الخلق ، ألم يقل الله تعالى : ﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم ، حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم ﴾ [2] .

وقالت السيدة خديجة بعد نزول الوحى عليه : " أبشر ، فوالله لا يخزيك الله أبداً إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل [3] ، وتكسب المعدوم ، وتقوى الضعيف ، وتعين على نوائب الحق [4] .

---

(١) ص : ٨٦ .
(٢) التوبة : ١٢٨ .
(٣) الكل : بالفتح ، مصدر ، اليتيم والضعيف (أقرب الموارد للشرنوبى) مادة :" الكل " .
(٤) النوائب : الحوادث خيراً كانت أو شراً ، وقيل : الحوائج (الشرنوبى : أقرب الموارد ، مادة " النائبة ".

وعرف النبى بحسن العشرة للناس ، وقد وصفه على بن أبى طالب ، مـــن هذه الناحية ، فقال :" كان أوسع الناس صدراً ، وأصدق الناس لهجة ، وألينهم عريكة [1] وأكرمهم عشرة . وكان يمازح أصحابه ويخالطـــهم ويحادثـــهم ، ويلاطف الأطفال الصغار ، ويجيب دعوة من دعاة ، ويعود المرضى ، ويقبل العذر " .

ولا أدل على تواضعه من أن رجلاً دخل عليه فأصابته من هيبته رعـــدة ، فقال له :" هون عليك فإنى لست بملك ، إنما أنا ابن امرأة من قريـــش تـــأكل القديد " [2] .

وكان النبى معروفاً بالحياء ، وهو فضيلة خلقية أساســية فـــى الإســـلام ، فروى أبو سعيد الخدرى ، قال :" كان النبى أشد حياء من العذراء فى خدرهـــا ، وكان إذا كره شيئاً عرفناه فى وجهه " ، وقال تعالى مبيناً فضيلة الحياء فيـــه ﴿ إن ذلكم كان يؤذى النبى فيستحى منكم ﴾ [3] ، ولهذا كـــان " الحيـــاء مـــن الإيمان " ، على حد قوله (ص) ، وهو القائل :" لكل دين خلق وخلق الإســـلام الحياء " .

وأما عطاؤه وجوده (ص) فقد كان فيها المثل الأعلى ، فعن جابر قـــال : " ما سئل رسول الله (ص) شيئاً قط فقال : لا ، فكان يعطى من سأله إذا وجـــد وإلا وعده بالعطاء إذا أتاه مال " ، ولهذا قال حسان بن ثابت فى مدحه :

ما قال لا قط إلا فى تشهده   لولا التشهد [4] لم تسمع له لالا

ولا يمكننا فى الواقع أن نتقصى هنا جميع أخلاقه ، ومن أراد زيادة فى هذا الشأن فعليه بكتب الحديث والسيرة ، أو بالكتب المتخصصة فى ذكر أخلاقه

(١) لين العريكة : سلس الخلق (الشرنوبى / أقرب الموارد ، مادة " العريكة " .
(٢) القديد : اللحم المجفف (الشرنوبى : أقرب الموارد ، مادة " القديد ") .
(٣) الأحزاب :٥٣ .
(٤) المقصود هنا قول : لا إله إلا الله .

وأحواله ككتاب " الشفاء " للقاضى عياض .

وقد أجمل أحد صحابته ذكر أخلاقه وسلوكه مع الناس فى قولـــه :" كـــان رسول الله (ص) دائم البشر ، سهل الخلق ، لين الجانب ، ليس بفظ ولاغليـــظ ولا سخاب [1] ولا فحاش ، ولا غياب ولا مداح ، يتغافل عما لا يشتهى ، ولا يؤنس منه . قد ترك نفسه من ثلاث : الرياء والإكثار وما لا يعنيه ، وتـــرك الناس من ثلاث : كان لا يذم أحداً ولا يعيره ، ولا يطلب عورته ، ولا يتكلــم إلا فيما يرجو ثوابه إذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على رؤوسهم الطـــير ، وإذا سكت تكلموا لا يتنازعون عنده " .

وبهذه الأخلاق التى ذكرنا اكتسب النبى حب أصحابه له ، وإخلاصهم فى الدعوة ، وفى هذا يقول المستشرق الإنجلـــيزى المعـــاصر مونتجومـــرى وات Montgomery Watt :

" لقد كسب (محمد) احترام الرجال وثقتهم على أساس دينى ، من حيويته وأخلاقه ، كالشجاعة والعزم والنزاهة .. إلخ ، وبالإضافة إلى ذلك كان له من سحر السلوك ما أكسبه حبهم ، وضمن تفانيهم فيه "[2] .

وليس من شك فى أن النبى كان المثل الأعلى للمسلمين جميعاً بمـــا فيـــهم الصوفية ، لقوله تعالى : ﴿ لقد كان لكم فى رسول اللـه أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً ﴾ [3] .

هذا وتؤثر عن النبى بالإضافة إلى ما تقدم ، أقوال كثيرة حافلة بالمعـــانى التى استنبطها الصوفية فيما بعد وطوروها فى شكل نظريات ذوقية قائمة على أساس المعاناة والخبرة المباشرة .

---

(١) سخاب وصخاب بمعنى واحد ، والمقصود بذلك من يحدث صخـــب (أنظـر أقـرب الموارد، مادة:" السخب")

(٢) أنظر Muhammad Prophet and Statesnian , Oxford – Paperbacks , 1961 P. 221

(٣) الأحزاب : ٢١ .

فمن ذلك ما روى عنه من قوله :" إنه ليغان[1] على قلبى حتى استغفر الله تعالى فى اليوم سبعين مرة [2] .

ودعا النبى إلى الزهد فقال :" إزهد فى الدنيا يحبك الله ، وأزهد فيما فى أيدى الناس يحبك الناس " .

وقال كذلك :" إذا أراد الله بعبداً خيراً فقهه فى الدين ، وزهده فى هذه الدنيا وبصره بعيوبه " .

وقال كذلك :" إذا رأيتم من يزهد فى الدنيا فادنوا منه ، فإنه يلقى الحكمة ".

وأشار النبى إلى معنى الولاية فى الحديث القدسى :" إن الله تعالى قال : من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب عبد إلى بشئ أحب إلى بما افترضته عليه وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها ، وإن سألنى أعطيته ، ولئن أستعاذ بى لأعذته " .

وتحدث النبى عن معنى الشكر والصبر ، وما إليهما من المعانى الروحية ، فقال :" الطهور شطر الإيمان ، والحمد لله تملأ الميزان ، وسبحان الله والحمد لله تملآن ما بين السماء والأرض ، والصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء " .

---

(١) غين على قلبه غطى عليه أو غشى عليه :أقرب الموارد للشرنوبى مادة " غين " .

(٢) ليس المقصود باستغفاره استغفاراً عن الذنوب ، فالنبى بحسب العقيدة الإسلامية معصوم من الذنوب ، سواء ما كان منها كبائر أو صغائر ، وقد أعطانا القشيرى فى الرسالة تفسيراً لذلك حيث يقول : " كان (ص) أبداً فى الترقى من ا؛واله فإذا ارتقى من حالة إلى حالة أعلى مما كان فيها فربما حصل له ملاحظة إلى ما أرتقى عنها ، فكان يعدها غينا بالإضافة إلى ما حصل فيها ، فأبداً كانت أحواله فى التزايد ، ومقدورات الحق سبحانه من الألطاف لا نهاية لها " (الرسالة القسيرية ، ص ٢٢) ، وحاصل كلام القشيرى أن أحوال الرسول كلها كمال ، وبعضها أكمل من البعض الآخر ، فإذا كان فى الحال ألكمل ونظر منه إلى الحال الأقل كمالا ، عد الأخير غينا بالنسبة للأعلى.

وحث على التوكل والتسليم بقضاء الله فقال :" احفظ الله تجـــده أمـــامك ، تعرف إلى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة ، وأعلم أن ما أخطأك لـــم يكــن ليصيبك ، وأن ما أصابك لم يكن ليخطئك ، وأعلم أن النصر مع الصـبر، وأن الفرج مع الكرب وأنت مع العسر يسرا " .

وقد انطوت بعض أدعية الرسول (ص) على كثير من المعانى الصوفية، وذلك نحو قوله :" اللهم لك أسلمت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ، وإليك أنيب ، وبك خاصمت " وقوله :" اللهم اجعلنى شكوراً ، واجعلنى صبوراً ، وأجعلنى فى عينى صغيراً وفى أعين الناس كبيراً " وقوله :" اللهم أعنى بالعلم ، وزينى بالحلم وكرمنى بالتقوى ، وجملنى بالعافية " وقوله :" اللهم إنى أسألك الصحـــة والعافية والإنابة وحسن الخلق والرضا بالقدر " .

فهذه شواهد كلها تدل على أن تصوف الصوفية ، وما ينطوى عليـــه مـــن النزعات الزهدية ، والمعانى الأخلاقية كالمقامات والأحوال ،وما يترتب عليها من ثمرات روحية ، قد وجد مادته الأولى فى حياة النبى وأخلاقه وأقواله .

(جـ) <u>حياة الصحابة وأقوالهم :</u>

كانت حياة الصحابة وأقوالهم أيضاً منبعاً استقى منه الصوفية ، لأن حياتهم وأقوالهم حافلة بالشئ الكثير من الزهد والورع والتقشف والإقبال علـــى الله ، ولا يستطيع باحث منصف فى تاريخ التصوف الإسلامى أن يغفل ما انطـــوت عليه حياة الصحابة وأقوالهم من المنازع الروحية ، والأذواق القلبية ، وذلـــك حينما يريد التعرف على الأسس التى قامت عليها حياة الصوفية الروحية .

لقد كان الصحابة فى الحقيقة مقتدين بالنبى (ص) فى أقواله وأحواله ، وقـد امتدحهم القرآن فـــى قولـــه تعـــالى : ﴿ والسابقون الأولـون مـن المـهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه ﴾ [١] .

---

(١) التوبة : ١٠٠ .

وأشار الرسول إلى علو منزلتهم ، فقال :" أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم " .

ومن هنا نظر الصوفية إلى الصحابة على أنهم قدوة فى جميع معانيهم الظاهرة والباطنة ، على حد تعبير الطوسى فى كتابه " اللمع " (١) .

ونحن لن نستطيع هنا أن نذكر كل ما روى عن صحابة الرسول من الأقوال والأحوال التى جعلها الصوفية ، مصدراً لهم فى حياتهم الروحية ، وحسبنا أن نشير إلى بعض ذلك مما له دلالة على ما نحن بصدده :

فمما روى عن أحوال الصحابة إجمالاً قول أبى عتبة الحلوانى :" ألا أخبركم عن حال كان عليها أصحاب رسول الله (ص) ؟ أولها : لقاء الله تعالى كان أحب إليهم من الحياة ، والثانية : كانوا لا يخافون عدواً قلوا أو كثروا ، والثالثة : لم يكونوا يخافون عوزاً من الدنيا ، وكانوا واثقين برزق الله تعالى (٢) .

وكان أبو بكر الصديق زاهداً حتى ليروى عنه أنه كان يطوى(٣) ستة أيام وكان لا يزيد على ثوب واحد ، وكان يقول :" إذا دخل العبد العجب بشئ من زينة الدنيا مقته الله حتى يفارق تلك الزينة ".

وتحدث عن التقوى واليقين والتواضع فقال :" وجدنا الكرم فى التقوى ، والغناء فى اليقين ، والشرف فى التواضع ". وتحدث عن المعرفة فقال : " من ذاق من خالص المعرفة شيئاً شغله ذلك عما سوى الله ، واستوحش من جميع البشر " .

وحكى عنه الجنيد (أحد كبار الصوفية) قال : أشرف كلمة فى التوحيد

---

(١) اللمع ، ص ١٦٦ .
(٢) اللمع ، ص ١٦٧ .
(٣) الطوى : الجوع ، ويطوى : يجوع (أقرب الموارد للشرنوبى – مادة " الطوى") .

قولة أبى بكر :سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته .

وقد ذكر المحب الطبرى روايات كثيرة عن تعبده وأدعيته وبره ، وزهده ورضاه وخوفه وورعه وتواضعه وحلمه ، وغير ذلك مما جعله الصوفية فيما بعد أساساً لكلامهم فى هذه المعانى [1] .

وكان عمر بن الخطاب صافى النفس طاهر القلب ، حتى لقد قال عنه النبى مخبراً عن ربه :" إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه " .

وكان عمر متقشفاً حتى ليروى عنه أنه كان يخطب وهو خليفة وعليه قميص فيه اثنا عشرة رقعة [2] وتكلم عمر فى معنى الرضا والصبر ، فقال فى كتاب وجهه إلى أبى موسى الأشعرى :" أما بعد ، فإن الخير كله فى الرضا ، فإن استطعت أن ترضى وإلا فاصبر ". وكان آية فى التواضع حتى لقد روى عنه قوله :" رحم الله امرأ أهدى إلى عيوبى ".

وقد ذكر الطوسى عن اقتداء الصوفية بعمر ما نصه :" ولأهل الحقائق أسوة وتعلق بعمر رضى الله عنه بمعانى خص بها ... من اختياره لبس المرقعة ، والخشونة ، وترك الشهوات ، واجتناب الشبهات ، وإظهار الكرامات ، وقلة المبالاة من لائمة الخلق عند قيام الحق ومحق الباطل ، ومساواة الأقارب والأباعد فى الحقوق ، والتمسك بالأشد من الطاعات ".

وقال طلحة بن عبد الله :" ما كان عمر بأولنا إسلاماً ولا أقدمنا هجرة ، ولكنه كان أزهدنا فى الدنيا ، وأرغبنا فى الآخرة "[3] .

---

(١) المحب الطبرى : الرياض النضرة فى مناقب العشرة ، القاهرة ١٣٢٧هـ ، جـ١ ، ص ١٣٢ وما بعدها .

(٢) اللمع ، ص ١٧٣ ، والمقصود أنه كان إذا قطع ثوبه رتق القطع ، فلا يرميه ، وهو نوع من الاقتصاد الذى هو ضد الإسراف .

(٣) الرياض النضرة ، جـ١ ص ٢٠٠ .

ويرى الصوفية فى ظهور خوارق العادات من المكاشفات والكرامات علـى يد عمر أنه قد بلغ أعلى درجة من درجات الصديقين ، ودلائـــل ذلـك كمـا يقولون ظهرت عليه لما كان يخطب فصاح فى وسط خطبته : يا سارية الجبل ، وسارية فى عسكر على باب نهاوند ، فسمع صوت عمر رضـــى الله عنـــه عندئذ ، وأخذ نحو الجبل ، وظفر بالعدو ، وقيل لسارية : كيف علمت ذلـك ؟ فقال : سمعت صوت عمر رضى الله عنه يقول : يا سارية الجبل [1] .

أما عثمان بن عفان رضى الله عنه فكان قدوة أيضاً لأهل التصـــوف فـــى أمور كثيرة ، ففى مجاهدته لنفسه يروى عنه أنه حمل حزمة حطب من بعض بساتينه ، وكان له عدة مماليك ، فقيل له : لو دفعتها إلى بعض عبيدك ، فقـال : إنى قد استطعت أن أفعل ذلك ، فدل ذلك على أنه كان لا يدع مجاهدة نفســه ، فلا يسكن إلى ما جمع من الأموال ، لأنه ليس فى ذلك كغيره .

ويروى عن زهده (مع كثره ماله) أن الإنفاق كان أحب إليه من الإمسـاك فهو قد جهز جيش العسرة ، واشترى بئر رومة من يهودى كان يمنع المسلمين عنها ، حتى قال عنه رسول الله :" ما ضر عثمان ما فعل بعد هذا " وقد بيـــن عثمان أن للمال عنده وظيفة اجتماعية ، فقال :" لولا أنى خشيت أن يكون فـى الإسلام ثلمة (ثغرة) أسدها بهذا المال ما جمعته"

وروى عنه كثره تعبده وكثرة تلاوتــــه للقـــرآن ، وكـــان يقـــول : هـــذا (أى القرآن) كتاب ربى ، ولابد للعبد إذا جاءه كتاب سيده أن ينظر فيه كـــل يوم ليعمل بما فيه ".

وقد ذكر المحب الطبرى شيئاً كثيراً من أخلاقه كالحياء والجـــود والزهـــد والخوف والورع والتواضع والشفقة وحسن الصحبة للناس وغير ذلك [2] .

---

(١) الرياض النضرة ، جـ٢ ص ١١ – ١٢ .
(٢) الرياض النضرة ، جـ٢ ، ص ١١٠ وما بعدها .

وقد قتل عثمان وهو يقرأ القرآن . وقد فلسف صوفية الإسلام حادث مقتله هذا فلسفة خاصة ، فيقول الطوسى فى " اللمع " :

" وما يدل على تخصيصه (أى عثمان) بالتمكين والثبات والاستقامة ، ما روى عنه أنه يوم قتل لم يبرح من موضعه ، ولم يأذن لأحد بالقتال ، ولا وضع المصحف من حجره إلى أن قتل رضى الله عنه ، وسال الدم على المصحف ، وتلطخ بالدم ، ووقع الدم على موضع هذه الآية ﴿ فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم ﴾ [1] .

والتمكين حال رفيع . سمعت أبا عمرو بن علوان يقول : سمعت الجنيد رحمة الله ليلة من الليالى وهو يقول فى مناجاته " إلهي أتريد أن تخدعنى عنك بقربك ، أم تريد أن تقطعنى عند بوصلك ، هيهات هيهات ! قلت لأبى عمرو: ما معنى قوله هيهات هيهات ! قال : التمكين[2] .

وهكذا رأى الصوفية أن عثمان كان متحققاً بالوصول إلى الله ، وبمقام التمكين الذى جعله ثابتاً لمجارى الأقدار لا يزعزعه شئ مما حوله .

وقد روى عن عثمان أقوال لها دلالة صوفية ، مثل قوله : "وجدت الخير مجموعاً فى أربعة : أولها : التحبب إلى الله تعالى ، والثانى الصبر على أحكام الله تعالى ، والثالث : الرضا بتقدير الله عز وجل ، والرابع : الحياء من نظر الله عز وجل ، فكأنه يتحدث هنا عن مقامات أربعة من مقامات السلوك وهى : المحبة والصبر والرضا والحياء من الله

وأما على بن أبى طالب رضى الله عنه فلة أيضاً عند الصوفيه منزلة خاصة رفيعة [3] فقد قال عنه أبو على الرونبارى ، أحد كبار أوائل الصوفية "

---

(١) البقرة : ١٢٧ .
(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٤١ .
(٣) الطوسى : اللمع ، ص ١٧٩ - ١٨٢ . وأنظر أيضاً مكانة على عند الصوفية مقدمة كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى ، القاهرة ١٩٦١ الجزء الثالث .

ذاك امرؤ أعطى العلم اللدنى (أى العلم الذى هو من لدن الله ،أى من عند الله) ،والعلم اللدنى هو العلم الذى خص به الخضر عليه السلام . قال الله تعالى : ﴿ وعلمناه من لدن علماً ﴾ .

ويقول الطوسى فى " اللمع " :" ولأمير المؤمنين على رضى الله عنه خصوصية من بين جميع أصحاب رسول الله (ص) بمعانى جليلة ، وإشارات لطيفة وألفاظ مفردة وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان بالعلم ، وغير ذلك وخصال شريفة ، تعلق وتخلق به أهل الحقائق عند الصوفية .

وكان على مثلاً بارزاً فى الزهد والتقشف والدعوة إليهما ، فقال لعمر بن الخطاب " إذا أردت أن تلقى صاحبك فرقع قميصك ، واخصف نعلك ، وقصر أملك ، وكل دون الشبع ".

وقد قال عنه ابن عيينة إن كان أزهد الصحابة ، وشهد له الإمام الشافعى بأنه كان عظيماً فى الزهد .

وقد صور الإمام على حال مجاهدته لنفسه قائلاً :" ما أنا ونفسى إلا كراعى غنم ، كلما ضمها من جانب انتشرت من جانب ".

وسأل رجل علياً عن معنى الإيمان فقال له :" الإيمان على أربع دعائم على الصبر واليقين والعدل والجهاد " ، ثم شرع يصف كل مقام من هذه المقامات على عشر ، وهنا يعلق الطوسى قائلاً :" إذا صح ذلك فهو أول من تكلم فى الأحوال والمقامات ".

ويقول الطوسى أيضاً :" ولعلى رضى الله عنه أشياء ذلك كثير من الأحوال والأخلاق والأفعال التى يتعلق بها أرباب القلوب وأهل الإشارات وأهل المواجيد من الصوفية ".

ونحن لا نجد بذور الحياة الروحية الإسلامية مغروسة فى قلب النبى وصحابته من الخلفاء الأربعة فحسب ، وإنما نجدها أيضاً فى قلوب صحابته

من غير الخلفاء .

فأهل الصفة من الصحابة مثلاً كان لهم أثر قوى فى تاريخ الحياة الروحيـة الإسلامية ، حتى أن البعض يذهب إلى أن اسم التصوف مشتق من اسـمهم . وقد كام أهل الصفة جماعة من فقراء المهاجرين والأنصار ، لم يكن لهم أهـل ولا مال ، فبنيت لهم صفة فى مسجد الرسول (الصفـة مؤخـرة المسـجد) انقطعوا فيها إلى الله وعكفوا على العبادة ورياضة النفس والتجرد عن أعراض الدنيا ، وهم الذين نزل فيهم قوله تعالى مخاطباً الرسول : ﴿ واصبر نفسك مـع الذين يدعون ربهم بالغداة و العشى يريدون وجهه ، ولا تعد عيناك عنـهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هـواه وكـان أمره فرطا ﴾ (1) .

وقد وصف أبو نعيم الأصفهانى فى كتابه " حلية الأولياء " أهل الصفة فقال " هم قوم أخلاصهم الحق من الركون إلى شئ من العروض ، وعصمهم مـن الافتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء لا يأوون إلى أهل ولا مال ، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا حال ، لم يحزنوا على مـا فاتهم من الدنيا ، ولم يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى " (2) .

وكان رسول الله (ص) يحبهم ويجالسهم ويحث الناس على إكرامهم ومعرفة فضلهم . وكان أبو هريرة من أشهر من سكن الصفة طيلة حياة النبـى ولـم يبرحها .

وقد ذكرت لنا كتب الطبقات الشئ الكثير عنه وعن زهده وتقشفه وأحوالـه وأحوال غيره من الصحابة الذين لزموا الصفة ، وهناك طائفة أخـرى مـن الصحابة أخبارها في الزهد والنسك معروفة ، نذكر منهم ، على سبيل المثـال لا الحصر : معاذ بن جبل ، وعمران بن حصين ، وسلمان الفارسي ، وأبا ذر

---

(1) الكهف : ٢٨ .

(2) الأصفهانى : " حلية الأولياء " ط السعادة ١٩٣٢ جـ١ ، ص ٢٣٧ – ٢٣٨ .

الغفاري ، وأبا عبيدة بن الجراح ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس، وأنس بن مالك ، وعبد الله بن عمر ، وحذيفة بن اليمان ، وبـــلال الحبشـــى ، وصهيب الرومى . ومن أراد أن يقف على أحوال هـــؤلاء وأقوالـــهم فعليـــه بالرجوع إلى كتب مثل " حلية الأولياء " لأبى نعيم الأصفهانى ، و " اللمــــع " للطوسى ، ونكتفى بهذا القدر من الكلام عن أحوال وأقوال الصحابة التى يمكن أن تكون مصدراً استقى منه صوفية الإسلام الذين جاءوا فيما بعد .

الفصل الثالث

حركة الزهد فى القرنين الأول والثانى

١ - مفهوم الزهد فى الإســــلام :

يعتبر الزهد عند مؤرخى التصوف مرحلة سابقة عليه ، ويحسن بـادئ ذى بدء تحديد مفهومه :

للإسلام مفهوم خاص بالزهد ، فهو ليس رهبانية أو انقطاعاً ، وإنمـا هـو معنى يتحقق به الإنسان ، يجعله صاحب نظرة خاصة للحياة الدنيـا ، يعمـل فيها ويكد ، ولكنه لا يجعل لها سلطاناً على قلبه ، ولا يدعها تصرفــه عـن طاعة ربه .

ولذلك ليس من شرط الزهد فى الإسلام أن يكون مقترناً بالفقر ، بـل قـد يتفق للإنسان الغنى والزهد معاً ، وكان عثمان بن عفان وعبد الرحمـن بـن عوف من كبار الأغنياء ، ولكنهما كانا زاهدين فيما يملكان ، فقد جهز عثمـان جيش العسرة اشترى بئر رومة من يهودى كان يمنع المسلمين عنها ، وكان لا يتوانى عن بذل ماله فى سبيل المجتمع ، وكذلك كان عبد الرحمن بن عـوف يخرج عن تجارته وأرباحها إذا شعر بحاجة المسلمين إليها [١] وقد عرف أحـد الصوفية الزهد الإسلامى بقوله :" أن تكون معرضاً عما تملك ، لا أن تكـون معرضا عما لا تملك ، فإن من لا يملك شيئاً فيم يكون زاهداً "!!

إن الزهد فى الإسلام معناه ارتفاع الإنسان بنفسه فوق شـهواتها ، وهـذا معناه أن يتحرر تماماً من كل ما يعوق حريته .

وقيل لأحد الزهاد الأوائل ، وهو إبراهيم بن أدهم المتوفى سنه ١٦٦ هـ ، إن اللحم قد غلا سعره ،فقال : أرخصوه ؟ أى لا تشتروه ، وأنشد :

إذا غلا شئ على تركته فيكون أرخص ما يكون إذا غلا[٢]

وهذا الزهد مستمد من أدب القرآن وسنة النبى (ص) وصحابته ، وقد رأينا

---

(١) الرياض النضرة جـ٢ ص ٢٨٨ .
(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٨ .

أمثلة واضحة لذلك فى الفصل السابق . ولم يكن الزهد عند النبى وصحابته ليعنى انصرافاً تاماً عن الدنيا ، وإنما كان يعنى الاعتدال أو التوسط فى الأخذ بأسبابها وملذاتها ، وهذا مشار إليه فى قوله تعالى : ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا ﴾ [1] .

وفى قوله تعالى : ﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ﴾ [2] وورد فى الأثر أيضاً : " إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً ".

وكان صحابة الرسول نتيجة الزهد أقوياء على نفوسهم ، فلم يفتتنوا بمال أو جاه ، ومن أمثلة ذلك ما يروى عن عمر بن الخطاب من أنه حملت إليه كنوز كسرى فنظر إليها ، وقال : " اللهم إنى أعلم أنك تقول فى كتابك الكريم : ﴿ سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ﴾ [3] ، وأمر بوضعها فى بيت المال .

ولم يكن الزهد ليصرف المسلمين الأوائل عن حياة المجتمع ، بل كان يمدهم بطاقات روحية لا حصر لها تعينهم على حياة المجتمع ذاتها . فلم يكونوا عباداً للمال أو الجاة أو الشهوات ، ولذلك حققوا العدالة الإجتماعية فى أسمى صورها .

الزهد فى الإسلام إذن منهج فى الحياة ، قوامه التقلل من ملذات الحياة ، والانصراف إلى الجاد من أمورها ، فتحقق بذلك حرية الإنسان المتمثلة فى ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه بمحض إرادته ، مع قدرته فى نفس الوقت على تحقيق تلك الشهوات والسير وراء هذه الأهواء ، ولكنه يمنعه من ذلك إيمان قوى بالله وبثوابه وعقابه فى الآخرة .

---

(١) البقرة : ١٤٣ .
(٢) القصص : ٧٧ .
(٣) الأعراف : ١٨٢ .

٢- عوامل نشأة الزهد فى الإسلام :

اختلفت آراء الباحثين من المستشرقين وغيرهم فى العوامل التى أدت إلى ظهور حركة الزهد فى الإسلام إبان القرنين الأول والثانى الهجريين .

فيرى نيكولسون مثلاً أن الزهد إسلامى النشأة ، ولكنه متأثر إلى حد قليل بالمسيحية فيقول :

" ولكننا مع اعترافنا بأن المسيحية كان لها أثر فى تشكيل التصوف فى صورته الأولى ،لا نرى أن فى أقوال متصوفة الزهاد من أمثال إبراهيم بن أدهم (المتوفى سنة ١٦١ هـ) وداود الطائى(المتوفى سنة ١٦٥هـ) والفضيل بن عياض (المتوفى سنة ١٦٧ هـ) وشقيق البلخى (المتوفى سنة ١٩٤ هـ) ما يدل على أنهم تأثروا بالمسيحية أو بأى مصدر أجنبى آخر ، إلا قليلاً " .

وبعبارة أخرى يبدو أن هذا النوع من التصوف (يقصد الزهد الذى يعتبر تمهيداً للتصوف) كان – أو على الأقل من المحتمل أنه كان – وليداً لحركة الإسلام ذاته،وأنه كان نتيجة لازمة لفكرة الإسلام عن الله[1] .

أما جولدزيهر فيرى أن ثمة تيارين فى التصوف الإسلامى : الأول الزهد ، وهذا فى نظره قريب من روح الإسلام ومذهب أهل السنة ، وإن كان متأثراً إلى حد كبير بالرهبانية المسيحية ، والثانى التصوف بمعناه الدقيق ، وما يتصل به من كلام فى المعرفة والأحوال والمواجد والأذواق ، وهو متأثر من ناحية بالأفلاطونية الحديثة ، ومن ناحية أخرى بالبوذية الهندية [2] .

وعلى هذا فالزهد الإسلامى فى رأى جولدزيهر متأثر إلى حد كبير

---

(١) نيكولسون : نظرة تاريخية فى أصل التصوف ، بحث نشر فى مجموعات أبحاث نيكولسون التى ترجمها الدكتور : عفيفي بعنوان " فى التصوف الإسلامى وتاريخه " ص ٣ .

(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، المقدمة ، ص ز .

بالرهبانية المسيحية .

وبذلك يرى هذان المستشرقان أن الزهد فى الإسلام وليد عاملين أساسيين هما : الإسلام ذاته ، ثم الرهبانية المسيحية ، مع اختلاف فى مدى تأثير هذا العامل الأخير .

ويرى أستاذنا المرحوم : الدكتور أبو العلا عفيفي [1] أن عوامل نشأة الزهد فى الإسلام أربعة ، وهى عنده على النحو التالى باختصار :

العامل الأول : تعاليم الإسلام نفسه ، فإن القرآن يحث على الورع والتقوى وهجر الدنيا ، وزخرفها ، ويحقر من شأن هذه الدنيا ، ويعظم من شأن الآخرة ، ويدعو إلى العبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد والصوم ، ونحو ذلك مما هو صميم الزهد ، والقرآن يصور الجنة والنار بصورة دفعت كثيراً من المسلمين إلى التفانى فى العبادة طلباً للنجاة ، وألقت الرعب فى قلوب آخرين خوفاً من الوقوع فى النار فقضوا الليالى فى التوبة والاستغفار .

العامل الثانى : ثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعى وسياسى قائم .

العامل الثالث : الرهبنة المسيحية ، وفى رأيه أن العرب تأثروا قبل الإسلام بالرهبان المسيحين ، وأستمر تأثيرهم فى زهاد المسلمين بعد ظهور الإسلام ، وكان تأثير الرهبنة فى الناحية التنظيمية أكثر منه فى ناحية المبادئ العامة في الزهد ، تلك المبادئ التى ظلت إسلامية فى الصميم ، وكثيراً ما نقرأ عم زيارات عباد المسلمين للرهبان فى صوامعهم وأخذهم عنهم بعض تعاليمهم ، من ذلك ما روى عن ابراهيم بن أدهم أنه قال : " تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان " .

العامل الرابع : الثورة ضد الفقة والكلام ، ويرجع هذا العامل فى رأيه إلى ظروف إسلامية بحته ، شأنه فى ذلك شأن العاملين الأول والثانى ، وذلك أن

(١) التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٦٥ وما بعدها .

أتقياء المسلمين لم يجدوا فى فهم الفقهاء والمتكلمين للإسلام ما يشبع عاطفتهم الدينية ، فلجأوا إلى التصوف (كذا) لاشباع هذه العاطفة .

ولعله قد تبين لك من الآراء السابقة اتفاق على أن الزهد من مصدر إسلامى أولاً ، ولكن الخلاف بين رأى منها وآخر هو فى مدى تأثير المسيحية على نشأة هذا الزهد ، فبينما يميل نيكولسون والدكتور عفيفي إلى التقليل من أهميته فى تلك النشأة نجد جولدزيهر يؤكد أن له دوراً كبيراً فيها ، ويضيف الدكتور عفيفي عاملين آخرين فى نشأة الزهد هما ثورة المسلمين على النظام السياسى والاجتماعى ، وثورتهم على الفقة والكلام (وقد أشار نيكولسون أيضاً إلى العامل الثانى منهما فى بعض بحوثه[1]) .

ونحن نوافق الدكتور عفيفى على العاملين الأولين فى نشأة الزهد ، وهما تعاليم الإسلام ، وثورة المسلمين على النظام السياسى والاجتماعى (فى العصرين الأموى والعباسى)[2] ، ولكننا نرى أن الرهبنة المسيحية لم تكن عاملاً من عوامل نشأة الزهد الإسلامى ، وكذلك فإن ثورة المسلمين ضد الفقة والكلام لم تكن لها صلة بنشأة الزهد [3] ، وإن كان لها أوثق الصلة بنشأة التصوف منذ القرن الثالث الهجرى وما بعده ، وفيما يلى نحاول بيان العاملين الرئيسين فى نشأة الزهد فى رأينا ، وهما القرآن والسنة ، والأوضاع السياسية والاجتماعية فى القرنين الأولين للهجرة .

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٤٦ .

(٢) ونحن نتفق من المرحومين الدكتور عفيفى ، ود. أبو الوفا التفتازانى فى عوامل نشأة الزهد إلا أننا نضيف أنه كان رد فعل خاصة المسلمين على ما ساد العصريين الأموى والعباسى من مجون وعبث وفساد ، وكذلك كرد فعل على التمسك بالدنيا وطلب الخلافة بالحرب وقتل المسلمين والخلفاء ، وآل بيت النبى والمحنة التى تعرض لها هذا البيت المطهر بعد وفاة الرسول ﷺ د. ابراهيم ابراهيم ياسين .

(٣) كانت حركة التدوين وظهور علم الفقة وعلم الكلام فة وقت متأخر عن ذلك الذى نشأ فيه الزهد ، ويراجع فى ذلك مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٢٩ . وكذلك لم تظهر المباحث الكلامية المنهجية الطابع إلا بظهور المعتزلة فى أوائل القرن الثانى الهجرى ، وكان الزهد قد نشأ وانتشر هنا وهناك فى العالم الإسلامى .

العامل الأول : القرآن والحديث

إن العامل الأول والأساسى فى نشأة الزهد فى رأينا هو ما جاء فى القـرآن والسنة متعلقاً ببيان حقارة الدنيا وزينتها ، وضرورة العمل الجاد مـن أجـل الآخرة للظفر بثواب الجنة والنجاة من عذاب النار .

وحسبنا أن نسوق بعض الآيات والأحاديث الدالة على ذلك ، علـى سـبيل المثال لا الحصر :

فمن الآيات التى تشير إلى فناء الدنيا وضرورة الزهد فيها،

قوله تعالى :

﴿ إعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور ﴾ [1] .

﴿ إن الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا وأطمأنوا بها والذين عن آياتنا غافلون.أولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون﴾[2] .

﴿ فأما من طغى ، وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هى المأوى ، وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى ، فإن الجنة هى المأوى ﴾ [3] .

ويصور القرآن طبيعة الإنسان فى الميل إلى شهوات الدنيا ، فى مثل قولـه تعالى : ﴿ قد أفلح من تزكى ، وذكر اسم ربه فصلى ، بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى ﴾[4] .

(١) الحديد : ١٩ .
(٢) يونس : ٧ – ٨ .
(٣) النازعات : ٣٧ – ٤٠ .
(٤) الأعلى : ١٤ –١٧ .

﴿ كلا بل لا تكرمون اليتيم ، ولا تحاضون على طعام المسكين ، وتأكلون التراث [1] أكلاً لما ، وتحبون المال حباً جما ﴾[2]

ويمتدح القرآن حال العباد المقبلين على الله تعالى فى مثل قوله تعالى :

﴿ التائبون العابدون الحامدون السائحون [3] الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين ﴾ [4] .

﴿ إنما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكروا بها خروا سجداً وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون ، تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً ومما رزقناهم ينفقون ﴾ [5] .

من هذه الآيات القرآنية التى ذكرنا ، وكثير غيرها ، يمكن أن نستخلص ما يلى :

يصور القرآن الحياة الدنيا على أنها لعب ولهو ، وأنه لا دوام لها ، وهى متاع الغرور . وعلى المؤمن أن يسعى إلى لقاء الله ، فلا يؤثر الحياة الدنيا ويطمئن إليها ، ويجعلها بديلاً عن الآخرة ، ولما كان الإنسان بطبعه مؤثراً للدنيا وملذاتها ، محباً للجاه والمال ، فإن عليه أن لا يستسلم لذلك ، بل عليه بتزكية نفسه بالعبادة وسائر فروض الدين ، ونهيها عن هواها باستمرار ، فإذا فعل كانت الجنة مثواه .

والمؤمنون هم المقبلون على الله ، التائبون عن ذنوبهم ، العابدون له حق

---

(١) التراث : ما يخلفه الرجل لورثته ، أقرب الموارد للشرنوبى ماد " تراث " .
(٢) الفجر : ١٧ – ٢٠ .
(٣) ساح أى مر فى الأرض ، والسائحون هم الذين يتحرون قول الله تعالى أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها " الحج " ٤٦ ، والمقصود هنا الذين يأخذون العبرة من النظر فى الكون وما خلق الله فيه من أشياء بالرحلة والسير فى البلدان (مفردات غريب القرآن للأصفهانى مادة " ساح) .
(٤) التوبة : ١١٢ .
(٥) السجدة : ١٥ – ١٦ .

العبادة الشاكرون له على نعمه ، المعتبرون بما خلق فى هذا العـــالم مـــن مخلوقات ، الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ، والذين إذا ذكروا بآيات الله خروا سجداً لله وسبحوا بحمده ، وما ذلك إلا لرقة قلوبهم بالإيمان ، وهـــم المتواضعون للناس وهم المكثرون من التهجد ، فتتجافى جنوبهم عن المضاجع ، وهم بعد هذا كله يدعون ربهم خوفاً من عذابه ، طمعاً فـــى جنتـــه ، وهـــم الواثقون برزق الله تعالى ، توكلاً منهم عليه .

والزهد – فى الإسلام – وكما سيتبين من أقوال الزهاد الأوائل ، لم يخـــرج عن هذه المعانى التى ذكرناها ، وبذلك يكون الإسلام مصدره ، وليـــس مـــن مصدر أجنبى .

وحسبنا أيضاً أن نشير بعد ذلك إلى بعض الأحاديث النبوية [1] التى تحـــث على الزهد فى الدنيا :

فمن ذلك قوله (ص) :" الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر " وقوله :" يقـــول العبد : مالى مالى ، إنما له من ماله ثلاث : ما أكل فأفنى ، أو لبس فأبلى ، أو أعطى فاقتنى [2] ، وما سوى ذلك فهو ذاهب وتاركه للناس " .

وقوله لأصحابه :" أخشى عليكم أن تبسط الدنيا عليكم كما بسطت على مـــن كان من قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها ، وتهلككم كما أهلكتهم ".

وليس من شك فى أن مثل هذه الأحاديث وغيرها مما فى معناها ، هى التى دفعت زهاد المسلمين فى القرنين الأول والثانى من الهجرة إلى الزهد فى الدنيا والعمل من أجل الآخرة ، والاكتفاء بالقليل من المطعـــم والملبـــس والمـــال ، والخوف المستمر من فتنة الدنيا ، والرغبة الأكيدة فى الظفر بالجنة .

---

(١) أنظر صحيح مسلم ، نظارة المعارف التركية ، ١٣٢٢ هـــ ، جـــ٨ ص ٢١٠ ومـــا بعدها ، وأنظر أيضاً عن الأحاديث الواردة فى الزهد ، إحياء علوم الديـــن للغزالـــى ، القاهرة ١٣٣٤ هـــ ، جـــ١ ، ص١٨٩ وما بعدها .

(٢) فاقتنى : بالتاء ، أى ادخر ثواب هذا العطاء لآخرته ، وفى بعض الروايات فأقنى : أى فأرضى الذى أعطاه . (صحيح مسلم) جـــ٨ ص ٢١١ هامش .

ومن غريب أن المستشرق جولدزيهر يذكر كلاماً عن الزهـــد الإســـلامى يناقض ما ذكرناه له من قبل عنه ، حين يقول فى أول الفصل الذى عقده عـن الزهد والتصوف فى كتابه العقيدة والشريعة فى الإسلام :" كان الإســـلام فـــى أول أمره تسوده فكرة أطراح العالم والزهد فيه ، وذلك فى نفس الوقت الـــذى غلبت فيه فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق ، ولقد بينا أن تصور هلاك العالم ، والحساب الأخير يوم القيامة ، هى التى أثارت فى النبى الدافـــع لأداء رسالته النبوية ، كما بعث فى نفوس المسلمين الذين اتبعوه ميولا واســـتعدادات للزهد والتقشف ، فأصبح من شعار المسلمين ازدراء حطام الدنيا والتهوين من شأنها[1] .

على أن الزهد فى الإسلام لم يكن يعنى ترك الدنيا بالكلية ، وإنمـــا يعنـــى الاشتغال بها مع التهوين من أمرها ، فلا تكـــون معبـــودة للنـــاس ، ومحـــلا لتنافسهم عليه تنافساً يشيع بينهم البغضاء والحقد بدلاً من المحبة والتعـــاون ، وقد أشار جولدزيهر إلى أن النبى نفسه نهى بعض الصحابة عن المبالغة فـــى الزهد لأن هذه المبالغة منافية لروح الإسلام ، فيقول :" وفى الحق كثيراً مـــا يصادفنا فى وثائق الفكر الدينى (الإسلامى) دلائل الاستنكار الصريح غـــير الخفى للزهد المتجاوز للحد المألوف لما تتطلبه أحكام الشرع .

وفى هذا المعنى استشهد بإحدى تعاليم النبى ، المجانسة لنظرية أرســطو ، وهى التوسط فى الأمور ، فقد روى عنه : " ليس خيركم مـــن تـــرك الدنيـــا للآخرة ، ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه " وقـــد ورد فى كتب الأحاديث أمثلة للزهد المتطـــرف بصـــورة تـــدل علـــى اســـتهجان النبى لها [2] .

---

(١) العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موســـى وآخـــرون ، دار الكتب الحديثة ببغداد ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ ، ص ١٣٤ .

(٢) العقيدة والشريعة ، ص ١٣٩ - ١٤٠ .

ويسوق جولدزيهر [١] أحاديث كثيرة للنبى تنهى عن صوم الدهر ، والسهر الدائم فى العبادة ، والعزوبة ، وغير ذلك .

وبالجملة " لا رهبانية فى الإسلام ، بالمفهوم المسيحى ، ولكن رهبانية الإسلام هى الجهاد فى سبيل الله كما ورد فى ...... لكل نبى رهبانية ، ورهبانية هذه الأمة الجهاد فى سبيل الله[٢] ".

ويرى جولدزيهر أن مثل هذه الأحاديث القادحة فى الرهبانية " ينبغى أن لا يغرب عن البال مظهرها الجدلى المقصود به نقد حياة الزهد فى المسيحية " ويفسر التناقض فى أقوال جولدزيهر إذا عرفنا أنه حين يرى الزهد من مصدر إسلامى ، يرى فى نفس الوقت أن محمداً والزهاد قد استمدوه من المسيحية أو من العهد الجديد ! ، وبهذا يكون الزهد مسيحياً فى أصله ! وفى أقواله ما يشعر بهذا [٣] ، وهو يستند إلى رأى لمرجليوث ، قائلا :" وقد أكمل أصحاب هذه النزعة (فى الزهد) مذهبهم بما انتحلوه من شواهد وعبارات من العهد الجديد ، إذا أن أقدم مؤلفات الزهد فى الإسلام تحوى ، كما أوضح الأستاذ مرجليوث ، شواهد خفية كثيرة منتحلة من أسفار العهد الجديد [٤] .

ويقول جولدزيهر أيضاً إن المبادئ الخاصة بالتوكل فى أحاديث النبى توافق ما فى الإنجيل (إنجيل متى الإصحاح ٦،٢٥،٣٤ ، وإنجيل لوقا ، إصحاح ١٢ ، ٢٢ : ٣٠) .

ويضيف إلى ما تقدم أن الزهاد من المسلمين حاكوا نساك النصارى

---

(١) العقيدة والشريعة ، ص ١٤١ .

(٢) نظن أنه كان هناك ما يعرف بالرهبانية فى الإسلام :أن المقصود هو التفقه فى الدين والتأمل فى الدنيا والزهد فيها ، والانكباب على العلم والعبادة والعزلة فى أوقاتها المحددة ، والخلوة كلما كان ذلك ضروريا ، والاعتكاف فى وقته ، وجهاد النفس والجهاد فى سبيل الله -د. ابراهيم ابراهيم ياسين .

(٣) العقيدة والشريعة ، ص ١٤٧ – ١٤٨ ، ١٥٣ .

(٤) العقيدة والشريعة ، ص ١٤٨ .

ورهبانهم فارتدوا الصوف الخشن [١] .

والواقع أن جولدزيهر يغفل أن الإسلام جاء ليعلن أنه أكمل الديانات السابقة عليه ، وبالموافقة بين بعض ما جاء به وما جاء فى العهد الجديد ، ليس معنـاه أخذ النبى من هذا المصدر ، وإنما معناه أن أصل الأديان واحد ، وإن اختلفت فى تفاصيل الأحكام .

وأما لبس زهاد المسلمين الصوف ، إظهاراً للتخشن ، فليس مردوداً إلـــى التنسك المسيحى ، فنبى الإسلام كان يلبسه وكذلك صحابتــــه [٢] . علـــى أن بعض الزهاد فى الإسلام كسفيان الثورى نهى عن اتخاذه شعاراً للزهد لما فـى ذلك من حب الشهرة ، ومن تشبه بزهاد النصارى [٣] ، وعدل صوفية الإسلام فيما بعد عن لبس الصوف ، وفى أقوالهم ما يدل على ذلك صراحة [٤] .

مما سبق يتبين أن القول بأن الرهبانية المسيحية عامل من عوامـــل نشـــأة الزهد فى الإسلام ، أو إن أثرها عليه كان كبيراً غير صحيح ، وهو يستند إلى القول بأن نبى الإسلام نفسه أخذ زهده من المسيحية ، وتابعة فى هذا الأخـــذ زهاد المسلمين .

ورأى كهذا ، فضلاً عن غرابته ، بعيد عن الـــروح العلميـــة المنصفـــة ، لاختلاف زهد الإسلام عن زهد المسيحية فى الطابع ، ولأن ما هو طبيعـى أن يستمد زهاد المسلمون مبادئهم أول ما يستمدون من القرآن والسنة ، وليس من العهد الجديد ، أو أى مصدر آخر أجنبى .[٥]

---

(١) العقيدة والشريعة ، ص ١٥٣ .
(٢) أنظر صحيح البخارى " كتاب اللباس " ، القاهرة ١٣٤٣ هـ ،جـــ٢ ص ١٦ -١٧ ، واللمع ، ص ٢١ - ٢٢ ، وتلبيس إبليس ، ص ٢٠٦ ، والإحياء جــ١ ص ٣٢٠ .
(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٤٩ .
(٤) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٤٩ ، ولطائف المنن السكندرى ، ص ١١٥ .
(٥) لابد أن نشير هنا إلى أن الآراء حول الزهد مغالى فيها سواء منها ما حاول أن يـــرده إلى المسيحية أو ما يرده إلى الإسلام ، فالأصل الذى فطر عليه الإنسان يحمل فى طياته إما ميلاً إلى الزهد والتقشف وإما إندفاعاً إلى ملذات الحياة الدنيا - وقد جاءت الأديان =

العامل الثانى : الأحوال السياسية والاجتماعية

كان للخلافات السياسية بين المسلمين منذ أواخر عصر الخليفة عثمان بن عفان رضى الله عنه أثر فى مجال الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية للمسلمين . وبدأت تظهر العصبية القبلية مرة أخرى [1] ، واستمرت الخلافات السياسية فى عصر الإمام على بن أبى طالب ، وانقسم المسلمون بعد ذلك إلى أمويين وشيعة وخوارج ومرجئة ، واستمر الصراع بين الأمويين وخصومهم زمناً طويلاً .

وقد صدق المستشرق نيكولسون حين اعتبر مقتل عثمان بداية للاضطرابات السياسية التى أضرت بالإسلام ، قائلاً :" لقد مزقت الحروب الأهلية التى أعقبت هذه الفتنة (يقصد فتنة مقتل عثمان) الإسلام شر ممزق ، ولم يلتئم بعد الجرح الذى أحدثته هذه الحروب [2] .

ولم يكن هذا الخلاف السياسى ليبتعد عن الدين لأن كل فريق من المتنازعين كان يلجأ إلى نصوص الدين دائماً ليؤيد موقفه ويبرره ، وهذا يدعو إلى الاجتهاد فى فهم النصوص أو تأويلها تأويلاً خاصاً ، عندئذ صار كل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها ، وعمد أصحاب كل فرقة إلى اصطناع شعراء وعلماء مهرة ليستميلوا الناس إلى جانبهم ، ولفق بعضهم الأحاديث المدعمة لمعتقداتهم .

فصار الأمر متعلقاً بالدين ومسائله الاعتقادية تعلقاً كبيراً .

واستشعر بعض الصحابة خطورة هذا الجو المشحون بالخلافات والاضطرابات السياسية ، وآثروا أن يقفوا من الفرق المتنازعة موقف الحياد ،

= بمناهج أخلاقية فيها خطاب موجه للإنسان لإحياء فطرة الزهد فيه فلا غرابة إذن أن يكون فى المسيحية زهدها أو فى الإسلام زهده -د. ابراهيم ابراهيم ياسين .

(١) قارن مقدمة ابن خلدون ، ص ١٠١ .

(٢) Nicholson : The history of the Arabs, P . 190

ولعلهم فعلوا ذلك إيثاراً للسلامة ، وابتعاداً عن الفتنة ، وحبا فى حياة العزلـة ، وهم بهذا كانوا يتجهون إلى نوع من الزهد ، ويشير النوبختى إلى ذلك قائلاً : " من الفرق التى افترقت بعد ولاية على فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن أبى وقاص ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، ومحمد بن مسلمة الأنصارى ، وأسامة بم زيد بن حارثة ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن على ، وامتنعـــوا عـــن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به ، فســـموا المعتزلـــة ، وصار إلاف المعتزلة إلى الأبد ، وقالوا : لا يحل قتال على والقتـــال معـــه ، والأحنف بن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم [1] .

وعند حدوث الفتنة بين الحسن بن على والأمويين وتنازل الحسن لمعاويـــة آثر بعض أنصار الحسن الاعتكاف فى منازاهم ، والاشتغال بالعلم والعبـــادة ، ويقال إن هؤلاء أيضاً كانوا أسلافاً للمعتزلة من المتكلمين ، وإلى ذلك يشـــير الملطى بقوله :" وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علـــى عليه السلام معاوية ، وسلم إليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك أنهم كانوا من أصحاب على ، ولزموا منازلهم ومســـاجدهم،وقـــالوا : نشتغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة [2]

فأنت ترى من هذه النصوص أن اضطراب الأحوال السياسية كان من شأنه فى ذلك العصر أن يدفع بعض المسلمين منذ وقت مبكر إلى إيثار حياة العزلـة والعبادة تورعاً عن الانغماس فى الفتن السياسية .

فإذا عرفنا أن عصر الأمويين(باستثناء فترة حكم عمر بن عبد العزيز) قـد شهد مظالم كثيرة واضطهادات شديدة لخصومهم ، فإنه يكون من الطبيعـى أن تقوى النزعة إلى الزهد والعزلة عند أفراد كثيرين .

---

(١) النوبختى : فرق الشيعة ، ص ٤ ، وقارن أيضاً : ابن حزم : الفصـــل ، جـــ٤ ص ١٥٣ .

(٢) التنبية فى الرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٢٨ –٢٩ .

ومن أمثلة ظلم بنى أمية مقتل الحسين بن على فى كربلاء ، وقد كان لـــه صدى بعيد فى المجتمع الإسلامى آنذاك ، واشتد جور بنى أمية بعده يوماً بعد يوم وقد ندم جماعة من أهل الكوفة – التى كانت كـــالبصرة إحـدى مراكـز الزهاد فى العهد الأول للإسلام – وسموا أنفسهم بالتوابين بعد استشهاد الحسين وذلك للخيانة التى صدرت منهم فى حقه أو مناصرتهم لأعدائه ، ولتلافى مـا صدر منهم سابقاً زاولوا العبادة ، وانزوت جماعة عـــن المجتمـع المملـوء بالشرور والمشاغبات طلباً لنجاة أنفسهم ، لأنهم كانوا يـرون عـهد الخلفـاء الأربعة قد انقضى ، وتسلط من بعدهم على أرواح المسلمين وأموالهم أشـقى الناس ، أى أمراء بنى أمية الظالمون[1].

وقد قاد حركة التوابين هذه المختار بن عبيد الثقفى فـى عـهد مـروان ، وتمكن من هزيمة الأمويين فى بعض المعارك ، ولكنه قتل سنة ٦٨هـ فـى الكوفة[2].

وإذا كان المختار يمثل ثورة إيجابية ضد جور بنى أمية ،فإن كثيرين مـن المسلمين لم يكونوا قادرين على نصرة الحق ومواجهة الحكام المستبدين ، فلـم يكن أمامهم إلا الإنسحاب من حياة المجتمع والتفرغ – فى هذا الجو المشـحون بالفتن لحياة العبادة والزهد .

صحيح أن هذا نوع من السلبية لا يعرفه الإسلام ، ولكن دعت إليـه فيمـا يبدو ظروف سياسية واجتماعية كانت أقوى من أولئك الأفراد . على أنه يمكن اعتباره من ناحية أخرى نوعاً من الاحتجاج الصامت على سلطة الحكام .

لقد كان العصر الأموى بحق عصر إراقة الدماء ، وقد انتهكت فيه حرمـة مكة والمدينة ، وعامل فيه عمال بنى أمية ، كعبيد الله بن زياد والحجاج الثقفى

---

(١) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ، ترجمة صادق نشـأت ، مكتبـة النهضـة المصرية القاهرة١٩٧٢ م ، ص ٣٨ .

(٢) أنظر فى تفصيل هذه الحركة : عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسى للدولة العربيـة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية ١٩٦٠م ،ص١١٢ وما بعدها .

، الناس معاملة قاسية للغاية ، وذهبت أرواح كثيرةٌ من الأبرياء ، وعاش كثير من الناس فى رعب ، فدعاهم هذا إلى الزهد فى الدنيا لأنه لم يعد للدنيا آنـذاك فى نظرهم قيمة .

يضاف إلى ما تقدم أن حياة المسلمين الاجتماعية فـى العصـر الأمـوى تغيرت كثيراً عما كانت عليه فى عهد النبى (ص) والخلفاء الراشدين ، فقـد فتح المسلمون بلداناً كثيرة ، وغنموا كثيراً ، وبدأ الثراء يظهر فـى المجتمـع الإسلامى مقترناً بحياة الترف وما قد تتبعه من انحراف خلقى ، وهنـا وجـد المسلمون من الأتقياء أن من واجبهم دعوة الناس إلى ما كان عليه السلف مـن تقلل وزهد وورع ، وعدم انغماس فى الشهوات ، ومن أمثلة الدعاة إلى ذلـك الصحابى أبو ذر الغفارى الذى انتقد حياة الأمويين المترفة ، وأسـاليبهم فـى الحكم ، نقداً شديداً ، ودعا إلى الأخذ بمبادئ العدالة والمساواة الإسلامية .

وظهر من الأتقياء الذي ناوءوا حكم الأمويين أيضاً سـعيد بـن المسـيب المتوفى سنة ٩٠ هـ وهو من التابعين .

شهد القرن الأول الهجرى إذن ظهور حركة الزهد الإسلامية وانتشـارها نتيجة لهذه الاضطرابات السياسية والتحولات الاجتماعية ، وقد أجاد نيكولسون تصوير ذلك قائلاً :

" وقد انفرد القرن الأول فى الإسلام بالعوامل الكثيرة التى شـجعت علـى ظهور الزهد وانتشاره ، فالحروب الأهلية الطويلة الدامية (التى وقعت فـى عهد الصحابة وبنى أمية) والتطرف العنيف فى الأحزاب السياسية ، وازديـاد التراخى والاستهانة فى المسائل الخلقية ، وما عاناه المسـلمون مـن عسـف الحكام والمستبدين الذين يملون إرادتهم وآرائهم الدينية علـى غـيرهم ممـن أخلصوا فى إسلامهم ، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافـة الدينية Theocracy التى حاول المسلمون إرجاعها . كـل أولئـك عوامـل حركت فى نفوس الناس الزهد فى الدنيا ومتاعها ، وحولت أنظـارهم نحـو

الأخرة ، ووضعت آمالهم فيها ،ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة وانتشرت على مر الأيام ، فكان زهداً دينياً خالصاً[1] فى بادئ الأمر ، ثم دخل إليها بالتدريج بعض العناصر الصوفية حتة تحولت فى النهاية إلى أقدم صورة نعرفها للتصوف الإسلامى ، وظلت هذه الحركة تحمل طابع مذهب أهل السنة طيلة حكم بنى أمية ، أى نحواً من قرن من الزمان (٦٦١ – ٧٥٠ م) ، وكان القائمون عليها من أشهر أتقياء المسلمين ، بل كان منهم من القراء وأهل الحديث ، وعلماء الدين ، ومن هؤلاء جميعاً استمدت قوتها وشبابها [2] .

١- مدارس الزهد :

انتشرت حركة الزهد الإسلامية إبان القرنين الأول والثانى الهجريين فى اتجاهات مختلفة :

(أ) مدرسة المدينة :

ففى المدينة [3] ظهر زهاد كثيرون منذ وقت مبكر : تمسكوا بالقرآن والسنة ، وجعلوا الرسول (ص) قدوتهم فى زهدهم ، وظلوا كذلك حتى بعد انتقال الخلافة من المدينة إلى دمشق ، أى على مذهب السلف ، وقاوم بعضهم كل أثر كان يأتيهم من قبل بنى أمية ، سياسياً كان أو غير سياسى ، ومن هؤلاء أبو عبيدة بن الجراح المتوفى سنة ١٨ هـ ، وأبو ذر الغفارى المتوفى سنة ٢٢ هـ ، وسلمان الفارسى المتوفى سنة ٣٢ هـ ، وعبد الله بن مسعود المتوفى سنة ٣٣هـ ، وحذيفة بن اليمان المتوفى سنة ٣٦ هـ ، من الصحابة

---

(١) نعتقد عن يقين أن العداء بين "على" ربيب النبى وباب مدينة علم النبى ﷺ ، وعائشة زوج النبى رضى الله عنها والحروب المدمرة التى وقعت بين فريق على وفريق عائشة – ونتائج معركة الجمل التى حصدت أرواح حفظة القرآن هى من بين ما دفع للعزلة والزهد فى الدنيا .

(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٤٦ .

(٣) التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، ص ٨٧ .

وسعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩١هـ ، وسالم بن عبد الله المتوفى سنة ١٠٦هـ ، من التابعين .

وقد ترجم الشعرانى لبعضهم وأورد أقوالاً لهم فى الزهد ، نتبين منها أنهم كانوا يتقللون فى مأكلهم ومشربهم ، وتسيطر عليهم رغبة النجاة فى الآخرة وضرورة الهمل الجاد من أجلها فمن ذلك ما ينقله الشعرانى عن أبى ذر من قوله : " لو أن صاحب المنزل (الله) يدعنا فيه (فى الدنيا) لملأناه أمتعة ، ولكنه يريد نقلتنا منه [1] وكان يظل نهاره يتفكر فيما هو صائر إليه ، ويرى تحريم إدخال ما زاد على نفقة اليوم ، وكان إذا دخل إنسان إلى بيته لا يجد فيه شيئاً من أمتعة الدنيا .

ويروى الشعراني أيضاً أن حذيفة بن اليمان كان يقول :" ليس خيركم الذين يتركون الدنيا للآخرة ، ولكن خيركم الذين يتناولون من كل منهما [2] ، وكان كثير البكاء فى صلاته .

ومن أقوال أبى عبيدة بن الجراح :" ألا رُبَّ مبيض لثيابه مدنس لدينه ، ألا رب مكرم لنفسه وهو لها مهين ، فبادروا رحمكم الله السيئات القديمات بالحسنات الحديثات ، فلو أن أحدكم عمل من السيئات ما بينه وبين السماء ، ثم عمل حسنة لعلت فوق سيئاته حتى تغيرهن [3] ".

ويشير أبو عبيدة هنا إلى ضرورة طهارة باطن العبد ، والتوبة من السيئات ، وهو يفتح باب الرجاء فى الله حين يذكر أن حسنة واحدة تعلو فوق جميع السيئات .

يروى عن عبد الله بن مسعود [4] قوله " حبذا المكروهان الموت والفقر"

---

(١) الطبقات الكبرى ، جـ١ ص ٢٢ .
(٢) الطبقا ت الكبرى جـ١ ، ص ٢٢ .
(٣) الطبقات الكبرى جـ١ ، ص ١٩ .
(٤) الطبقات الكبرى ، جـ١ ، ص٢٠ .

وقوله :" ما أصبحت قط على حاله فتمنيت أن أكون على سواها".

وكان يقول لأصحابه :" أنتم أطول صلاة وأكثر اجتهاداً من أصحاب رسول الله (ص) ، وهم كانوا أزهد منكم فى الدنيا ، وأرغب منكم فى الآخرة ".

ومن تابعى المدينة المشهورين بـــالزهد سـعيد بـن المسـيب المتوفـى سنة ٩١ هـ ، وصفة ابن خلكان بأنه كان " سيد التابعين من الطـواز الأول ، جمع بين الحديث والفقة والزهد والعبادة والورع [١] ".

ومما يروى عن زهده فى المال أنه عرض عليه نيف وثلاثون ألفاً ليأخذها فقال : لا حاجة لى فيها ولا فى بنى مروان حتى ألقى الله فيحكم بينى وبينهم !

وكان يصف بنى أمية بالظلم ، ولم يبايع عبد الملك بن مروان ، فضـرب خمسين سوطاً ، وطافوا به أسواق المدينة [٢] .

وكان سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أحد المشهورين بـالزهد فـى المدينة أيضاً وكان معاصراً لسعيد بن المسيب [٣] .

ومما يذكر عنه أنه كان متقللاً فى مأكله ،فقال عن نفسه :" دخلـت علـى الوليد بن عبد الملك ، فقال : ما أحسن جسمك ، فما طعامك ؟ قـالت الكعـك والزيت ، قال : وتشتهيه ؟ قلت : أدعه حتى أشتهيه ، فإذا اشتهيته أكلته" وكان يلبس الصوف ، ويعمل بيده .

وكان أيضاً جريئاً فى مواجهة حكام بنى أمية ، فذكر ابن خلكان أن سليمان بن عبد الملك دخل الكعبة فرأى سالماً ، فقال له . سلنى حوائجـك ، فقـال : والله لا سألت فى بيت الله غير الله .

من هذا يتبين أن مدرسة المدينة كانت تنحو منحى سلفياً ، وتتمسك بما كان

---

(١) وفيات الأعيان ، جـ١ ، ص ٢٥٨ .
(٢) وفيات الأعيان جـ١ ، ص٢٥١ .
(٣) وفيات الأعيان ،جـ١ ص ٢٤٨ .

عليه النبى من زهد وورع ، ولم تفتنها التغيرات الاجتماعية فى العصر الأموى ، ولا غيرت من مبادئها تحت إرهاب حكام بنى أمية ، وزهدها بذلك إسلامى خالص يلتزم بتعاليم الإسلام .

(ب) مدرسة البصرة :

يظهرنا الأستاذ لويس ماسينيون Massignon فى مقالته المعنونة " تصوف " بدائرة المعارف الإسلامية ، على وجود مدرستين متميزتين للزهاد فى القرنين الأول والثانى الهجريين ، إحداهما فى البصرة ، والأخرى فى الكوفة .

ولنبدأ بالحديث عن مدرسة البصرة :

يرى ما سينيون أن العرب الذين استوطنوا البصرة كانوا من بنى تميم ، وكانوا مفطورين على النقد لا يؤمنون إلا بالواقع ، كلفوا بالمنطق فى النحو ، والواقع فى الشعر ، والنقد فى الحديث ، وكانوا على مذهب أهل السنة مع جنوح إلى المعتزلة والقدرية ، وكان شيوخهم فى الزهد الحسن البصرى ، ومالك بن دينار ، وفضل الرقاشى ، ورباح بن عمرو القيسى ، وصالح المرى ، وعبد الواحد بن زيد صاحب طائفة الزهاد فى عبادان(1).

وأبرز أولئك فى الزهد هو الحسن البصرى (2) المتوفى سنة ١١٠هـ ، وهو الحسن بن أبى الحسن أبو سعيد ، ولد فى المدينة سنة ٢١ هـ ، وكانت أمة مولاة لأم سلمة زوجة النبى (ص) ونشأ نشأة صالحة وتفقة فى الدين ، وأخذ عن بعض الصحابة ، وتروى بعض الروايات أن الإمام علياً رضى الله عنه قد شهد له بالعلم وأعجب به .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، مادة " تصوف " .

(٢) أنظر ترجمته فى وفيات الأعيان،ص١٦٠- ١٦١ وأنظر Massignon : Recueil de tetes inedits , concerant l'histoire de la mystique en pays de L'Islam,Paris,1929, PP. 1-5

وقد وصف خالد بن صفوان الحسن البصرى فقال عنه :" كان أشبة النـــاس علانية بسريرة ، وسريرة بعلانية ، وآخذ الناس لنفسه بما يأمر به غيره ، ياله من رجل استغنى عما فى أيدى الناس من دنياهم ، واحتاجوا إلى ما فى يديـــه من دينهم [1] .

وكان الحسن البصرى إلى جانب علمه بالدين معروفاً بـــالزهد والـــورع ، وكان لابد فى رأيه من اقتران العلم بالزهد ، فيروى عنه الطوسى فى" اللمع " :" قيل للحسن رحمة الله : أكثر الناس تعلم الآداب ، فمـــا أنفعـــها عـــاجلاً ، وأوصلها آجلاً ؟ قال . التفقة فى الدين ، فإنه يصرف إليه قلوب المتعلميـــن ، والزهد فى الدنيا يقرب من رب العالمين ، والمعرفة بما لله عليك يحويها كمال الإيمان " [2] .

وكان يقول كذلك :" إنما الفقيه الزاهد فى الدنيا البصير بذنبه ، المداوم على عبادة ربه عز وجل "[3] .

ومن أقواله فى الزهد :" الدنيا دار عمل من صحبها بالبغض لها والزهـــد فيها سعد بها ونفعته وصحبتها ، ومن صحبها برغبة ومحبـــة شـــقى بـــها ، وأرسلته إلا ما لا صبر عليه ".

وكان زهد الحسن البصرى قائماً على أساس الخوف من الله ، ولذلك يقـول عنه الشعرانى فى " الطبقات " ما نصه : وكان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده .

ويذكر ابن أبى الحديد فى شرح " نهج البلاغة " ما نصه : وكان الحســـن البصرى لا يراه أحد إلا ظن أنه حديث عهد بمصيبته ، وذلك من شدة حزنـــه وخوفه .

---

(١) العقد الفريد ، جـــ٢ ص٢٣٠ .
(٢) اللمع ، ص ١٩٤ .
(٣) أنظر طبقات الشعراى ، جـــ١ ص ٢٥ - ٢٦ .

وروى عنه أيضاً أنه ذكر فى مجلسه أن رجلاً سيخرج من النار بعد ألــف عام فقال :" ياليتنى ذلك الرجل ! " .

ومن أقواله فى الحزن :" يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الســاعة موعده ، وأن القيام بين يدى الله تعالى مشهده أن يطول حزنه ".

ويظهر أن الحسن البصرى كان متابعاً فى زهده هذا بعض الصحابة ، على نحو ما يدل عليه قوله :" أدركنا أقواماً كانوا فيما أحل الله لهم أزهد منكم فيمـا حرم عليكم ، وهو يقصد بالأقوام من أدركهم من الصحابة .

وكان الحسن البصرى بالإضافة إلى ما تقدم يوصى بلزوم رياضة الذكـر من أجل تطهير النفس ، فقد قال له رجل : أشكو إليك قساوة قلبـى ، فقـال : أدن من مجالس الذكر .

يتبين مما تقدم أن زهد الحسن البصرى كان قائماً على أساس الخوف مـن الله والحزن والتفكر من أجل الوصول إلى الظفر برضا الله تعالى وجنته فـى الآخرة .

ومن أبرز زهاد البصرة كذلك مالك بن دينار المتوفى سـنة ١٣١ هـ ، الذى وصفه ابن خلكان بقوله :" كان عالماً زاهداً كثير الورع ، قنوعاً لا يـأكل إلا من كسبه ، وكان يكتب المصاحف بالأجرة "(١) .

ومما ينسب إلى مالك بن دينار قوله :" من وافقنى على التقلل فهو معـي ، وإلا فالفراق ".

وكان يقول فى دعائه :" اللهم لا تدخل بيت مالك بن دينار شيئاً "(٢) .

وذكر الشعرانى أيضاً أنه كان يتقوت من عمل الخوص ، وكان بيته خاليـاً ليس فيه غير مصحف وإبريق وحصير .

---

(١) وفيات الأعيان جـ١ ، ص٥٥٧ .
(٢) الطبقات الكبرى جـ١ ص ٢٢ .

ومما ينسب إليه قوله :" إذا تعلم العبد العلم ليعمل به كثر علمه ، وإذا تعلمه لغير العمل زاده فجوراً وتكبراً واحتقاراً للعامة " وفيه إشارة إلـــى ضــرورة الارتباط بين العلم والعمل ، وأن العلم بلا عمل ربما أدى إلى الاستعلاء علـــى الغير ، وأن العمل يدفع العلم نفسه إلى آفاق جديدة ، فيكثر العلم وينمو .

ومن المعروفين بالزهد فى البصرة [1] أيضاً صالح المرى الذى كان كثـــير البكاء كأن مفاصله تتقطع ، وكان يمكث مبـــهوتاً إذا رأى المقـــبرة اليوميـــن والثلاثة لا يعقل ولا يتكلم ، ولا يأكل ولا يشرب ، ورباح بن عمرو القيســـى المتوفى سنة ١٩٥هـ [2] الذى كان يقول :" إنما الدنيا أيام قلائل ، لى نيـــف وأربعون ذنباً قد استغفرت الله عز وجل عن كل ذنب مائة ألف مرة ، وما ثـــم إلا عفوه ومغفرته " ، وكان يقول أيضاً :" كما لا تنظر الأبصار الضعيفة إلـــى شعاع الشمس كذلك لا تنظر قلوب محبى الدنيا إلى نور الحكمة ".

ومنهم أيضاً عبد الواحد بن زيد المتوفى سنة ١٧٧ هـ [3] ، وقد نقل ابـــن الجوزى عنه فى كتاب " الصفوة " قوله :

" يا إخوتاه ألا تبكون شوقاً إلى الله عز وجل ، ألا إنه من بكى شوقاً إلـــى سيده لم يحرمه النظر إليه ، يا إخوتاه ألا تبكون خوفاً من النار ، ألا إنه مـــن بكى خوفاً من النار أعاذه الله منها ، يا إخوتاه ألا تبكون ؟ بلى فـــابكوا علـــى الماء البارد أيام الدنيا لعله أن يسقيكموه فى حظائر القدس مع خـــير الندمـــاء والأصحاب من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا "

ولعله قد تبين من أقوال بعض زهاد البصرة فى الزهد أنها كـــانت تـــدور حول معنى الخوف من عذاب الآخرة ، وهو الخوف الذى يستتبع العمل الدينى الجاد ، والانصراف عن ملذات الدنيا بالتقلل فى المأكل والمشرب ، وغير ذلك

---

(١) الطبقات الكبرى ، جـ١ ص ٤٠ .
(٢) أنظر عنه Massignon : Recueil , etc PP . 6 – 9
(٣) Massignon : Recuwil , etc , P5

مما لايخرج عن حدود زهد النبى وصحابته ، ولذلك فنحن لا نرى فى أقوالهم ما يدل – على تأثرهم إلى حد ما بثقافة الهند فى الناحية العملية المتمثلة فـــى تعذيب البدن بالصوم ونحوه لتطهير النفس ، والتخلص من آفاتها ، والصعـــود بها إلى عالمها العلوى ، كما ذهب إليه الدكتور أبو العلا عفيفي [1] فإن الصوم وتطهير النفس من آفاتها من الأمور التى دعا إليها الإسلام .

وكل ما نلاحظه على زهاد البصرة هو شئ من المبالغة فى الزهد والخوف ، وقد أشار ابن تيمية إلى ذلك قائلاً :" أول ما ظهرت الصوفية من البصـــرة ، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد من أصحاب الحسن .

وكان فى البصرة من المبالغة فى الزهد والعبادة والخوف ، ونحو ذلك ، ما لم يكن فى سائر الأمصار [2]ويرجع ابن تيمية ذلك إلى نوع من التنافس بينـــهم وبين زهاد الكوفة قائلاً :" إن الأمور الصوفية التى فيها زيـــادة فـــى العبـــادة والأحوال خرجت من البصرة ، فافترق الناس فى أمر هؤلاء الذين زادوا فـــى أحوال الزهد والورع والعبادة ، على ما عرف من حال الصحابة ... والحقيقة أنهم فى هذه العبادات والأحوال مجتهدون ، كما أن جيرانهم من أهل الكوفـــة مجتهدون فى مسائل القضاء والإمارة"[3] .

(جـ) مدرسة الكوفة :

وأما مدرسة الكوفة فكانت كما يقول ماسينيون من أصل يمنـــى ، وتـــنزع نزعة مثالية بطبيعتها ، ويستهويها الشواذ فى النحو ، والخيال فـــى الشـــعر ، والظاهر فى الحديث ، وكان أصحابها ذوى نزعـــــة إلى التشيع والإرجـاء فى العقائد [4] .

---

(1) التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، ص ٨٧ .
(2) الصوفية والفقراء ، المنار ١٣٤٨هـ ، ص ٣ – ٤ .
(3) الصوفية والفقراء ، ص ١٢ .
(4) مادة " تصوف " بدائرة المعارف الإسلامية .

وقد ظهر من شيوخ الزهد فى القرن الأول الهجرى بالكوفة الربيع بن خثيم ، المتوفى عام ٦٧ هـ فى عهد معاوية ، وذكر له الشعرانى أقوالاً فى الزهد [١]منها قوله :" كن وصى نفسك يا أخى ، وإلا هلكت " ، وقوله :" كل ما لايبتغى به رحمة الله يضمحل " وقوله :" أنا أحب أن آخذ لنفسى من المهنة " وكان يغلب عليه الخوف من الآخرة ، فيذكر الشعرانى أنه كان إذا وجد غفلة من الناس يخرج إلى المقابر ويقول :" يا أهل المقابر كنا وكنتم ، ثم يحيى الليل كله ، فإذا أصبح كان كأن نشر من قبره ".

ومن زهاد هذه المدرسة سعيد بن جبير الذى مات مقتولاً بواسط سنة ٩٥هـ[٢] ، وهو من التابعين وقد قتله الحجاج ، وفيه قال أحمد بن حنبل : " قتل الحجاج سعيد بن جبير وما على وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلى علمه " ، وأورد ابن خلكان حواراً له مع الحجاج يتبين منه زهده وورعه وجرأته فى مواجهة الظلمة من الحكام ، فقد سأله الحجاج :" ما قولك فى على أهو فى الجنة أو هو فى النار ، قال : لو دخلتها وعرفت من فيها عرفت أهلها ، قال : فما قولك فى الخلفاء ؟ قال : لست عليهم بوكيل ، قال : أيهم أعجب إليك ؟ قال أرضاهم لخالقى ... إلخ [٣] .

ومنهم أيضاً طاووس بن كيسان المتوفى سنة ١٠٦هـ ، وهو من التابعين أيضاً ، وكان كما وصفه ابن خلكان :" فقيهاً جليا القدر نبيه الذكر" وكان محبوباً من أهل البيت ، ووعظ عمر بن العزيز ، وعرف له مالك بن أنس فضله ، ومن أقواله :" أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل أشركه الله تعالى فى سلطانه فأدخل عليه الجور فى حكمه ".

ومن أبرز زهاد الكوفة سفيان الثورى المتوفى سنة ١٦١ هـ ، وقد أجمع

---

(١) الطبقات الكبرى ، جـ١ ص ٢٥ .
(٢) وفيات الأعيان جـ١ ، ص ٢٥٦ – ٢٥٨ .
(٣) وفيات الأعيان ، جـ١ ص ٢٩١ – ٢٩٢ ، وأنظر أيضاً الطبقات الكبرى جـ١ ، ص٢٤ .

الناس على دينه وورعه وزهده وتقشفه وثقته [1] ويذكر أن الجنيد الصوفى كان على مذهبه فى الفقة ، وأراد المهدى توليته القضاء فـهرب منـه زهـداً وتورعا .

ويذكر من زهاد الكوفة كذلك سفيان بن عتيبة ، وكان إماماً عالمـا ثبـت زاهداً ورعا[2] وتوفى بمكة سنة ١٩٨هـ ، ومن أقوالـه " خصلتـان يعسـر علاجهما ، ترك الطمع فيما فى أيدى الناس وإخلاص العمل لله ".

ويذكر ما سينيون من زهاد الكوفة المتأخرين عبدك الذى توفى فى بغـداد سنة ٢١٠هـ[3] ويذكر أنه كان من تعاليمه أن الدنيا حرام لا يحل الأخذ منـها إلا بالقوت ، وكان لا يأكل اللحم ، وذكر أنه كان يقول إن الإمامـة بـالتعيين موافقاً فى ذلك الشيعة [4] .

ويتحدث الدكتور أبو العلا عفيفي عن أثر الثقافات الأجنبية علـى زهـاد الكوفة ، فيرى أنهم تأثروا بالثقافة الآرامية التى كانت امتداداً للفكر الفلسـفى الشرقى الذى تكون خلال القرون الستة الميلادية الأولى ، مستمداً مادته مـن الفكر اليونانى والفارسى ، أى أنه كان مزيجاً من الفلسفة الأرسطية والطـب والكيمياء والميتافيزيقا الفارسية [5] ، ولكن هذا الأثر فى رأينا لا يلاحظ فـى أقوال من ذكرنا من زهاد الكوفة فى القرنين الأول والثانى الهجريين ، وربمـا يمكن التماسه عند جابر بن حيان الكوفى المعروف بالصوفى ، وهذه أقـرب إلى زهد الفلاسفة ، وله مصنفات فى المنطق والفلسفة والكيمياء ، وقيل إنـه كان من البرامكة ، وعاصر الرشيد ، وقيل إنه كان صاحب جعفر الصـادق ، ولا تعرف سنة وفاته على التحديد ، وقيل إنه عـاش إلى أوائل القرن التاسع

---

(١) وفيات الأعيان جـ١ ص ٢٦٣ والطبقات الكبرى جـ١ ص ٤٠ -٤٣ .
(٢) وفيات الأعيان جـ١ ص٢٦٤ والطبقات الكبرى ، جـ١ ص٤٧ - ٤٩ .
(٣) مقالة "تصوف" بدائرة المعارف الإسلامية .
(٤) Massignon : Recueil etc, P . 11
(٥) التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ٨٨ .

الميلادى (بعد ١٨٤هـ) [١] .

وقيل إنه من طبقة ذى النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ فى انتحال صناعة الكيمياء ، وتقلد علم الباطن ، والإشراف على كثير من علوم الفلسفة [٢] ، ويعده ماسينيون من مدرسة الزهد فى الكوفة ، ولكنه فيما يبدو لنا كان صاحب زهد مستقل مختلف فى الطابع عن زهد من ذكرناهم من زهاد هذه المدرسة .

(د) مدرسة مصر :

وهناك مدرسة أخرى للزهد فى القرنين الأول والثانى الهجريين أغفلها المستشرقون ، وهى فيما يبدو لنا إلى الآن سلفية الاتجاه كمدرسة المدينة .

وقد دخل مصر منذ الفتح الإسلامى عدد من الصحابة ، كعمرو بن العاص ، وابنه عبد الله الذى كان معروفاً بالزهد ، والزبير بن العوام ، والمقداد بن الأسود ، وقد ذكر السيوطى فى " حسن المحاضرة " ، شيئاً عن أخبارهم .

ويذكر من زهاد مصر فى القرن الأول الهجرى سليم بن عتر التجيبى ، وقد حكى عنه الكندى فى كتاب " الولاة والقضاة " [٣] أنه كان كثير العبادة وتلاوة القرآن ، وأنه كان يصدق فيه قول الله تعالى : ﴿ كانوا قليلا من الليل ما يهجعون ﴾ [٤] ، وقد ولى القضاء بمصر ، وتوفى سنة ٧٥هـ بدمياط .

ومنهم عبد الرحمن بن حجيرة الذى ولى القضاء بمصر سنة ٦٩ هـ وتوفى سنة ٨٣هـ [٥] وكان زاهداً فى الدنيا عابداً ناسكاً ، وعرف له ابن

---

(١) زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، سلسلة أعلام العرب ، ٣ ، ص ١٥ والفهرست لابن النديم ، ص٥١٢-٥١٣ .
(٢) القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ١٢٧ .
(٣) كتاب الولاة وكتاب القضاة ، تحقيق رفن جست ، بيروت ١٩٠٨ ص ٣٠٦ وما بعدها
(٤) الذاريات : ١٧ .
(٥) الولاة والقضاة ، ص ٣١٤ وما بعدها .

عباس علمه ، فقد روى ابن المغيرة " أن رجلاً سأل ابن عباس عن مســـألة ، فقال تسألنى وفيكم ابن حجيرة " .

وكان دخل ابن حجيرة ألف دينار فى السنة ،" فلا يحول عليه الحول وعنده شئ ، يفضل على أهله وإخوانه " وهذا يدل على زهده ، ومـــن أقوالـــه :" إن القاضى إذا قضى بالهوى احتجب الله عز وجل منه واستتر".

ومن الزهاد والذين أقاموا بمصر فترة طويلة نافع مولـــــى عبـــد الله بـــن عمر [1]، وهو من كبار التابعين ، توفى سنة ١١٧هـــ ، وقيل ١٢٠هـــ ، وقـد بعثه عمر بن عبد العزيز إلى مصر يعلم السنن ، فأقام بها زاهداً ناسكاً .

ولعل أبرز زهاد مصر فى القرن الثانى الهجرى الليث بن سعد [2] وهـــــو شخصية جديرة بالدراسة ، وكان مشهوراً بالزهد والنسك ، وهو مصرى ، ولد بقلقشندة إحدى قرى الوجة البحرى سنة ٩٤هـــ ، وتوفى بمصر سنة ١٧٥هـــ ، ومع زهده كان سريا سخياً كما يقـــول ابـــن خلكـــان ، وفقيـــهاً مشـــهوراً صاحب مذهب .

ومنهم أيضاً حياة بن شريح الفقية المصرى ، المتوفى سنة ١٥٨هــــ [3] ، وذكر عنه أنه لزهده كان يأخذ عطاءه وقدره ستون ديناراً ، ويتصـــدق بـــه ، وأبو عبد الله بن وهب بن مسلم المصرى المتوفى سنة ١٩٧هـــ بمصر وكـــان كما يصفه ابن خلكان أحد أئمة عصر ، وقد صحب مالك بن أنس ، وكان دائم الخوف من الله [4] .

والواقع أن حركة الزهد فى مصر فى القرنين الأول والثانى الهجريين لـــم تدرس بعد دراسة كافية ، ونرجو أن تتاح لنا الفرصة مستقبلا لدراسة أكـــثر

---

(١) أنظر ترجمته فى وفيات الأعيان جـ٢ ، ص ١٩٨ .
(٢) أنظر ترجمته فى وفيات الأعيان ، جـ١ ص ٥٥٤ ـ ٥٥٥ .
(٣) أنظر وفيات الأعيان فى ترجمة وهب بن مسلم ، جـ١ ، ص٢١٣ .
(٤) وفيات الأعيان ، جـ١ ص ٢١٢ ـ ٣١٣ .

عمقاً وشمولاً لها تربطها بما تلاها من حركة التصوف المصرى فى القرن الثالث الهجرى وما بعدها وهى الحركة التى كان على رأسها ذو النون المصرى سنة ٢٤٥ هـ [١] .

٤ – من الزهد إلى التصوف :

لاحظ نيكولسون أن بعض متأخرى الزهاد اقتربوا من التصوف ولكنهم لم يخرجوا عن دائرة الزهد ، إذ " فى هذا العصر المبكر (يقصد القرنين الأول والثانى الهجرين) لا يستطيع أحد أن يفصل الزهد عن التصوف أو يميز بينهما ، بل إن كثيراً من المسلمين الذين أطلقوا على أنفسهم إسم الصوفية (حتى القرن الثالث الذى ظهرت فيه التفرقة بين الزهد والتصوف واضحة جلية) لم يكونوا فى الحقيقة إلا زهاداً على حظ قليل جداً من التصوف ، فالأولى إذن أن نعتبر أوائل الصوفية منتمين إلى حركة الزهد التى نحن بصددها[٢] .

وملاحظة نيكولسون هذه تصدق على زهاد يتردد ذكرهم فى كتب التصوف ،وتعتبرهم بعض كتب التراجم من الطبقة الأولى من طبقات الصوفية [٣] وحياتهم تقع فى القرن الثانى الهجرى ،ويمثلون فى الواقع طوراً انتقالياً ينتهى بانتهاء القرن الثانى تقريباً .

وقد ظهر من هؤلاء بخراسان ابراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦١هـ[٤]،الذى يمثل رجال الزهد فى عصره وإن اختلف عن أكثرهم بأنه كان من أبناء الملوك ، وكان أميراً من أمراء بلخ ، ولكنه – كما يقول

---

(١) أنظر عن التصوف المصرى وخصائصه د.أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى ، الطبعة الثانية ١٩٦٩ م ، ص ٦١ وما بعدها .
(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٤٨ .
(٣) أنظر طبقات الصوفية للسلمى ، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة ، ص٦ ،٢٧ ، حيث يعتبر السلمى الفضيل بن عياض ، وابراهيم بن أدهم ، من الطبقة الأولى من الصوفية ، وكذلك القشيرى ، الرسالة ص٨ .
(٤) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٤٨ .

نيكولسون – زهد فى الحكم والملك ولبس الصوف ، وهام على وجهه فى بلاد الشام يعيش من كسب يده من حراسة البساتين وغير ذلك . سئل مرة : لم هجرت الناس ، فقال : " أمسكت بدينى بين صدرى ، وفررت به من بلد إلى بلد ، أرض ترفعن وأرض تضعنى ، فمن رآنى ظننى راعياً أو مجنوناً أفعل ذلك لعلى أصون دينى من وساوس الشيطان ، وأمر بإيمانى سالماً من باب الموت ".

ويروى عنه السلمى أقوالاً كثيرة فى معانى الصبر والصحبة والزهد ، وغير ذلك [1] ، ومن أقواله :" من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل ، ومن أطلق بصره طال أسفه ، ومن أطلق أمله ساء عمله ، ومن أطلق لسانه قتل نفسه [2] .

ومن أقواله أيضاً :" اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات : أن تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة ، وأن تغلق باب العز وتفتح باب الذل ، وأن تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد ، وأن تغلق باب النوم وتفتح باب السهر ، وأن تغلق باب الغنى ، وتفتح باب الفقر ، وأن تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت [3] .

وواضح من هذه العبارات أنه سيطر عليه الخوف كما سيطر على سائر الزهاد الذين ذكرنا من قبل ، وضرورة العمل الجدى من أجل الآخرة ، والزهد فى ملذات الدنيا ، والمبالغة فى أخذ النفس بالأشد من الطاعات ، ونلاحظ أيضاً أن كلامه فى الزهد فيه عميق لم يكن فى عبارات غيره من زهاد عصره وما قبله .

ومن أولئك الزهاد الذين يذكرون أحياناً على أنهم من الطبقة الأولى من

---

(١) طبقات الصوفية ، ص ٣٢ وما بعدها .
(٢) طبقات الصوفية ، ص ٢٦ .
(٣) طبقات الصوفية ، ص ٦ وما بعدها ، الرسالة القشيرية ، ص ٩ .

الصوفية ، الفضيل بن عياض [1] ، وهو خراساني أيضاً ، توفي بمكة سنة ١٨٧ هـ وكان قاطع طريق ثم تاب وزهد في الدنيا ، ومن أقواله في الزهد ، " لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت علي ولا أحاسب بها لكنت أتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة إذا مر بها أن تصيب ثوبه .

وتكلم عن معنى الرياء فقال :" ترك العمل لأجل الناس هو الرياء والعمل لأجل الناس هو الشرك ، وتنسب له أقوال في المعرفة نحو قوله :" أحق الناس بالرضا عن الله ، أهل المعرفة بالله عز وجل " ، وهو يقول في الزهد " أصل الزهد الرضا عن الله " .

ولعله من أوائل الزهاد الذين نبهوا إلى أن إصلاح الباطن أهم من الوقوف عند ظواهر العبادات ، وذلك إذ يقول :" لم يدرك عندنا من أدرك بكثرة صيام ولا صلاة ، وإنما أدرك بسخاء الأنفس ، وسلامة الصدر ، والنصح للأمة " .

وأورد له السلمي أقوالاً كثيرة تدل أيضاً على تعمقه في فهم الزهد وإصلاح النفس وتحليتها بالفضائل [2] .

ويذكر القشيري أيضاً داود الطائي المتوفى سنة ١٧٥هـ بين أوائل الصوفية [3] ، وهو أستاذ معروف الكرخي [4] ، وينقل عنه أقوالاً كثيرة في الزهد ، ومن أقواله :" صم عن الدنيا واجعل فطرك الموت ، وفر من الناس فرارك من السبع [5] .

على أن هناك شخصيات من شخصيات الزهد كانت أكثر من أولئك الذين ذكرنا اقترابا من التصوف في أواخر القرن الثاني الهجري ، وأعني بها

---

(١) طبقات الصوفية ، ص٦ وما بعدها ، الرسالة القشيرية ، ص٩ .
(٢) طبقات الصوفية ، ص ٩ وما بعدها .
(٣) الرسالة القشيرية ، ص ١٢ .
(٤) طبقات الصوفية ، ص ٨٥ .
(٥) أنظر البيان والتبين أيضاً ، ص ١٧ – ١٧١ .

شخصية رابعة العدوية ، وتحتاج منا إلى وقفة عند تاريخ حياتها وآرائها ، لما كان لها من دور في تطور الزهد .

٥- تطور الزهد على يد رابعة العدوية :

اسمها كما يورده ابن خلكان فى ترجمته لها أم الخير رابعة بنت اسماعيل العدوية البصرية القيسية [١] ، وهى مثل رائع من أمثلة الحياة الروحية فى الإسلام فى القرن الثانى الهجرى .

ومعلوماتنا عن تاريخ حياتها قليلة ، وبعضها ذو طابع أسطورى ، ولدت فى البصرة ، وكانت مولاة لآل عتيك [٢] . وروى بعض المترجمين لها أنها أدركت الحسن البصرى ، ولكننا نميل إلى استبعاد ذلك لأن رابعة العدوية توفيت سنة ١٨٥هـ ، والحسن البصرى توفى سنة ١١٠ هـ ، ولما كانت قد عاشت كما يذكر المترجمون لها ثمانين عاماً ، فلا يعقل أن تكون قد أخذت عن الحسن البصرى وهى بنت خمس سنين أو نحوها [٣] وفجأة تحولت رابعة من حياة عادية إلى حياة دينية صوفية ، وأقبلت على الزهد والعبادة .

ومن أقوالها فى الزهد ما يرويه الهجويرى فى " كشف المحجوب " ترجمة نيكولسون " ولقد قرأت أن رجلاً من أهل الدنيا قال لرابعة : سلينى حاجتك فقالت إنى لأستحى أن أسأل الدنيا من يملكها ، فكيف أسألها من لا يملكها [٤] .

ويروى عن رابعة أنها كانت تصلى الليل كله ، فإذا طلع الفجر نامت فى مصلاها نومة خفيفة حتى يسفر الصبح ، ويروى أنها كانت إذا هبت من مرقدها قالت :" يا نفس كم تنامين وإلى كم تنامين يوشك أن تنامى نومة لا

---

(١) وفيات الأعيان ، جـ١ ، ص ٢٢٧ .
(٢) وفيات الأعيان جـ١ ، ص ٢٢٧ .
(٣) الحريفيش : الروض الفائق ، القاهرة ١٣٠٤ هـ ، ص١١٧ .
(٤) كشف المحجوب ، ترجمة نيكولسون ، لندن ١٩١١ ، ص ٣٠٨ والبيان والتبيين للجاحظ /تحقيق عبد السلام هارون ، الطبعة الثانية ١٩٦٨م ، جـ٣ ص ١٢٧ .

تقومين منها إلا لصرخة يوم النشور ، وكان هذا دأبها حتى ماتت [1] .

ونحن نجد عند رابعة أيضاً اكثاراً من البكاء والحزن شأنها فى هذا شأن بعض من تقدمها من الزهاد ، فيذكر الشعرانى عنها فى طبقاته أنها كانت " كثيرة البكاء والحزن ، وكانت إذا سمعت ذكر النار غشى عليها زماناً ، وكان موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من كثرة دموعها ".

وكانت رابعة معاصرة للزاهد المشهور سفيان الثورى ، ويروى أنه قال عندها يوماً : واحزناه فقالت له : لا تكذب ، بل قل : واقلة حزناه ، لو كنت محزوناً ما تهيأ لك أن تتنفس [2] .

ولرابعة العدوية أقوال مأثورة فى معان كثيرة سيتناولها الصوفية المتأخرون فيما بينهم .

فمن ذلك كلامها فى التواضع إذ تقول :" ما ظهر من أعمالى فلا أعده شيئاً [3] ، وروى الجاحظ فى " البيان والتبيين " أنه قيل لرابعة :" هل عملت عملا قط ترين أنه يقبل منك ؟ فقالت : إن كل شئ فخوفى من أن يرد على " [4] .

ومن ذلك كلامها فى الرياء إذ تقول :" أكتموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم " فهى لا تحب أن يتظاهر الإنسان بأعماله الحسنة .

وكانت رابعة تنهى عن تتبع عيوب الناس لأن السالك إلى الله لابد أن يكون منصرفاً إلى تعرف عيوب نفسه ، وقد ذكر ابن أبى الحديد فى " شرح نهج البلاغة " عنها أنها كانت تقول :" إذا نصح الإنسان لله أطلعه الله تعالى على مساوئ عمله فتشاغل بها عن ذكر مساوئ خلقه " وهذا القول يذكرنا بما قاله

---

(١) اليافعى : روض الرياحين ، القاهرة ١٣٢٤هـ ، ص ١٠١ .
(٢) شذرات الذهب ، القاهرة ، ١٩٣١ جـ١ ص ١٩٣ .
(٣) الكشكول ، بولاق ١٢٨٨ ، ص ١٣٤ .
(٤) البيان والتبيين ، جـ، ص ١٧٠ .

بعدها ابن عطاء السكندرى فى حكمة من حكمه :" تشوقك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوقك إلى ما حجب عنك من الغيوب " [١] .

وكانت رابعة ترى أن توبة العاصى خاضعة أولاً وأخيراً لإرادة الله أو بعبارة أخرى للفضل الإلهي ، وليست بإرادة الإنسان ، فلو شاء الله لتاب على العاصى ، فقد قال رجل لرابعة : إنى أكثرت من الذنوب والمعاصى فهل يتوب على أن إن تبت ؟ قالت : لا بل لو تاب عليك لتبت[٢] .

وفكرة رابعة عن التوبة يمكن أن ترد إلى مصدر قرآنى هو قوله تعالى : ﴿ ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم ﴾ [٣] .

ومن أقوالها فى معنى الرضا ما أورده الكلاباذى فى كتابه " التعرف " من أن سفيان الثورى قال عند رابعة :" اللهم ارض عنى ، فقالت : أما تستحى إن تطلب رضا من لست عنه براض [٤] ، وذلك إشارة منها إلى الرضا الذى يجب أن يكون متبادلاً بين العبد والرب مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ رضى الله عنهم ورضوا عنه ﴾[٥] .

وقد لاحظ بعض الباحثين فى التصوف من المستشرقين مثل نيكولسون [٦] أن أهمية رابعة العدوية راجعة إلى أنها قد طبعت الزهد الإسلامى بطابع آخر غير هذا الذى رأيناه عند الحسن البصرى وهو طابع الخوف، فهى قد أضافت إلى الزهد عنصراً جديداً هو الحب الذى يتخذ منه الإنسان وسيلة إلى مطالعة جمال الله الأزلى ، وكذلك ذهب أستاذنا المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق فى بحث له عن رابعة العدوية أيضاً إلى أنها كانت أول من تغنى فى

---

(١) شرح الرندى جـ١ ، ص ٣٤ – ٣٥ .
(٢) الرسالة القشيرية ، ص٤٨ .
(٣) التوبة : ١١٩ .
(٤) التعرف للكلاباذى ، القاهرة ، ص١٠٢ .
(٥) المائدة : ١١٩ .
(٦) الصوفية فى الإسلام ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة ، ص٥ .

رياض الصوفية بنغمات الحب الإلهي شعراً ونثراً ، ولم يكن طريق المحبة معبداً قبلها[1] .

وقد ذكر القشيرى فى رسالته عنها أنها كانت تقول فى مناجاتها : "إلـــــهي تحرق بالنار قلباً يحبك فهتف بها مرة هاتف : ما كنا نفعل هذا فلا تظنى بنـــا ظن السوء [2] .

ولم تكن رابعة تستهدف فى طاعتها الله غاية من الغايات ، فلم تكن تطمــــع فى الجنة أو تخاف من عذاب النار ، وإنما كانت تطيع الله حباً لــــه ، و هــذه المرتبة الروحية تعتبر من أسمى مراتب التصوف عند من جاء بعدها ، وقـــد عبرت عنها رابعة بقولها :

تعصى الإلة وأنت تظهر حبه — هذا لعمرى فى القياس بديع

لو كان حبك صادقاً لأطعتــه — إن المحب لمن يحـــب يطيع

ويروى أن سفيان الثورى قال لها يوماً: "لكل عقد (أى عقيدة أو إيمـــــان) شريطة (شرط) ولكل إيمان حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ قالت : مـــا عبدتـــه خوفاً من ناره ، ولا حباً لجنته فأكون كالأجير السوء إن خاف عمـــل ، بـــل عبدته حباً له وشوقاً إليه [3] .

ويروى عنها أيضاً أنها كانت تقول فى مناجاتها [4] " إلهي إذا كنت أعبـدك رهبة من النار فاحرقنى بنار جهنم ، وإذا كنت أعبـــدك رغبـــة فـــى الجنـــة فاحرمنيها ، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى يا إلــــهي مـــن جمالك الأزلى " .

ويظهر أن حب رابعة لله كان من ذلك النوع الذى ســـيطر على كيانها إلى

---

(١) تعليق على مادة " تصوف " بدائرة المعارف الإسلامية .
(٢) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٧ – ١٤٨ .
(٣) إتحاف المتقين ، جـ ٩ ، ص ٥٧٦ .
(٤) الحياة الروحية فى الإسلام ، ص ٧٨ .

الحد الذى جعلها تغيب عن ذاتها فى كثير من الأحيان لحضورها مـــع الله تعالى على نحو ما تشير إليه بقولها :

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى   وأبحت جسمى من أراد جلوسى

فالجسم منى للجليس مؤانس   وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيـــسى

ولرابعة أبيات أخرى من الشعر ، يبدو فيها أنها تعمقت فى معنـــى الحـــب الإلهي وأنها تنزع فيه منزعاً خاصاً ، وهذه الأبيات هى :

أحبك حبين : حب الهوى   وحباً لأنك أهـــل لـــــــذاكا

فأما الذى هو حب الهوى   فشغلى بذكرك عمن ســـواكا

وأما الذى هو أنت أهل له   فكشفك لى الحجب حتى أراكا

فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى   ولكن لك الحمد فى ذا وذاكـــا

وقد فسر الإمام الغزالى فى " الإحياء " هذه الأبيات فقال :" ولعلـــها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة ، وبحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذى انكشف لها ، وهو أعلى الجبين وأقواهـا ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله (ص) ، قال حاكيـا عن ربه تعالى :" أعددت لعبادى الصالحين ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر [1] .

وفى رأينا أن رابعة قسمت الحب الإلهي فى هذه الأبيات إلـــى قســـمين : الأول : هو ما تسميه "حب الهوى" وقد عرفته فى الشطر الثانى مـــن البيـــت الثانى بأنه " شغلها بذكر الله عمن سواه " والثانى هو ما تسميه " حب الله الذى هو أهل له " وهو " كشف الله لها الحجب حتى تراه ".

---

(١) إحياء علوم الدين ، طبعة البـــابى الحلبـــى ، القـــاهرة ١٣٣٤هـــ ، جــــ٤ ، ص ٢٦٦، ٢٦٧

ولكن يعرض هنا سؤال وهو : كيف يكون الانشغال بذكر الله عمن سـواه حباً للهوى مع أنه مقام رفيع للغاية ؟

الحقيقة هى أن ما تقصده رابعة العدوية بحب الهوى على هـذا النحـو لا يصبح واضحاً إلا على ضوء الحديث القدسى الذى يحكى فيه الرسـول عـن رب العزة قوله : " من شغله ذكرى عن مسألتى اعطيته أفضل مـا أعطـى السائلين " فهى تريد أن تقول إن اشتغالها بذكر الله عن سؤاله ، وهـو حـب الهوى ، شئ معلول أيضاً لأن الله وعدها كما وعد غيرها من المؤمنين علـى ذلك بإعطائها أفضل ما يعطى السائلين ، وهى لا تطمع ولا ينبغى أن تطمـع فى ذلك إطلاقاً ، بل هى تريد حباً منزها عن كل غرض ، مبرأ عن كل حـظ من حظوظ النفس يمكن تصوره ، فهى بذلك قد تخطت مقـام سـؤال الله أو الطلب منه ، ثم تخطت مقام الاشتغال بذكر الله عن مسألته أيضاً لأنه معلول ، واستقرت بعد هذا كله فى مقام حب الله بما هو أهل له ، وذلك حين انكشـف عنها الحجب لترى جمال الله ، وعندئذ تسلم لله تعالى التسليم المطلق برؤيـة المنعم الوحيد عليها فى الحبين الأول والثانى .

نخلص مما سبق كله إلى أن رابعة العدوية كانت تمثل فى القـرن الثـانى الهجرى تيار الزهد القائم على أساس حب الله تعالى ، على حين كان الحسـن البصرى أبرز من مثل الزهد القائم على الخوف من الله .

وإلى رابعة العدوية يرجع فى الحقيقة الفضل فى إشاعة لفظ الحب عند مـن جاء من بعدها من الصوفية بعد أن لم يكن طريق الكلام فى الحب قبلها ممـهداً ، وفى رأينا أنها لم تكتف بإشاعة لفظ الحب بل هى أول ما تعرض بـالتحليل لمعناه ، وبيان ما هو قائم منه على معنى الإخلاص ، وما هو قائم منه علـى طلب الأعواض من الله ، وفى رأينا أيضاً أن هذا النوع من التحليل ، الـذى لا يخلو من دقة ، قائم عندها على الذوق والمعاناة المباشرة أساساً .

يضاف إلى ما تقدم أن رابعة العدوية قد تكلمت فى كثير من المعـانى

الصوفية الدقيقة فى غير موضوع الحب والكـلام فـى الزهـد والحـزن والخوف والتواضع وتصحيح الأعمال والرياء ، وعدم التشاغل بالخلق والتوبة والرضا ، وغير ذلك مما روى عنها وعرضنا لبعضه فيما سبق .

لذلك كانت رابعة العدوية فى الحقيقة نقطة تحول هامة فى الزهد الإسلامى الممهد لظهور الصوفية والتصوف ، ومن هنا جاءت شهرتها ، ووصفها لـهذا ابن خلكان قائلاً : كانت (رابعة) من أعيان عصرها ، وأخبارها فى الصلاح والعبادة مشهورة (١) .

ولا أدل على مكانتها أيضاً مما نقله ابن عباد الرندى فى شـرحه للحكـم العطائية من أنها " كانت إحدى المحبين " ، ومن أن سفيان الثورى ، مع مـا عرف عنه من الزهد والعلم ، كان يجلس بين يديها ، ويقول لها : علمينا ممـا أفادك الله من طرائف الحكمة ، وكانت تقول له : نعم الرجل أنت لـولا أنـك تحب الدنيا ، وكان يعترف لها ويسلم قولها (٢) .

وقد نشرت بعض الدراسات المتخصصة عن رابعة العدوية ، وهى تكشـف عن أهميتها ومكانتها فى تاريخ الزهد والتصوف فى الإسلام (٣) .

٦- خصائص الزهد فى القرنين الأول والثانى :

نلاحظ مما سبق ذكره عن الزهد ومدارسه فى المدينة والبصرة والكوفـة ومصر وخراسان فى القرنين الأول والثانى أنه يتميز بالخصائص التالية :

---

(١) وفيات الأعيان ، جـ١ ص٢١٧ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، جـ١ ، ٨٨ .
(٣) من هذه الدراسات دراسة للمستشرقة الإنجليزية مارجريت سميث عنوانها : Rabia the mystic and her fellow saints in Islam , Cambridge , 1928. ودراسة للمرحـوم الأستاذ الشيخ / مصطفى عبد الرازق نشرت فى تعليقه على مادة " تصـوف " بدائـرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية . ودراسة للأستاذ الدكتور / عبد الرحمن بدوى ، عنوانها : شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، سلسلة دراسات إسلامية رقم ٨ .

أولاً : أنه يقوم على أساس فكرة مجانبة الدنيا من أجل الظفر بثواب الآخرة واتقاء عذاب النار ، متأثراً فى ذلك بتعاليم القرآن والسنة ، وبالظروف السياسية والاجتماعية السائدة فى المجتمع الإسلامى آنذاك .

ثانياً : أنه زهد ذو طابع عملى ، ولم يعن أصحابه بوضع القواعد النظرية له ، ومن وسائله العلمية العيش فى هدوء وبساطة تامة ، والتقليل من المأكل والمشرب والإكثار من العبادات والنوافل والذكر ، مع المبالغة فى الشعور بالخطيئة والخضوع المطلق لمشيئة الله ، والتوكل عليه ، وهو بهذا يهدف إلى غاية أخلاقية .

ثالثاً : أنه كان يتخذ دافعاً له الخوف من الله ، وهو خوف يبعث على العمل الدينى الجاد ، على أنه ظهر له دافع آخر فى أواخر القرن الثانى عند رابعة وهو الحب لله المنزة عن الخوف من عقاب الله والطمع فى ثوابه فى آن معاً وهو يعبر عن إنكار اللذات ، وعن التجرد فى علاقة الإنسان بالله .

رابعاً : أن زهد بعض المتأخرين من الزوهاد خصوصاً فى خراسان وعند رابعة ، يمكن لما تميز به من تعمق فى التحليل أن يعتبر مرحلة تمهيدية للتصوف ، وأصحابه ، وإن كانوا يقتربون من التصوف لا يعدون صوفية بالمعنى الدقيق للكلمة ، وإنما يمكن إعتبارهم رواداً أوائل لمن سيجئ بعدهم من صوفية القرنين الثالث والرابع .

هذا ويعتبر نيكولسون الزهد :

" أقدم نوع من أنواع التصوف الإسلامى " [1] .

وهو يصف الزهاد أحياناً " بالصوفية الأولين " [2] ، ولكننا نرى أن مثل هذا الزهد لا ينطبق عليه من الخصائص الخمس التى ذكرناها للتصوف من

---

(1) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١١٣ .
(2) صوفية الإسلام ، ص ٤ .

قبل [١] إلا خاصية واحدة هى الترقى الخلقى ، ولذلك فـــإن مـــن الأدق عــدم إطلاق إسم الصوفية على زهاد المسلمين حتى أواخر القرن الثانى . ونؤثر أن نطلق عليهم ما أطلقته المصادر العربية القديمة عليهم من تسميات ، كالزهـــاد والعباد والنساك والقراء وما إلى ذلك [٢]• .

(١) أنظر ص – من هذا الكتاب .

(٢) قارن : تلبيس إبليس ، ص ١٧١ ،١٧٥ ، وجدير بالذكر أن ابن الجوزى نقد السـلمى فى اعتباره الحسن البصرى وسفيان الثورى وغيرهمـــا مـــن الصوفيـــة ، ويقـــول :" فالتصوف مذهب معروف يزيد على الزهد " ص ١٧٥ ، ويقول :" الصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال ، وتوسموا بسمات ، فاحتجنا إلى إفرادهم بالذكر ، والتصـــوف طريقةابتداؤها الزهد الكلى ص١٧١ . وكلام ابن الجوزى يدل على تمييزه الدقيق بيـــن التصوف والزهد على أساس منهجى .

• ونود هنا أن نحيل القارئ إلى رأى آخر جديد تماماً فيما يتعلق بزهد رابعـــة العدويـــة وإعتبارها بداية من بدايات التصوف – بل إن تجديفات رابعة وحبها وهواها وتأويلاتـــها هى فى الواقع من النزعات التأملية والفلسفية فلعلها كانت مبشرة بالتفلسف فى التصوف – راجع فى هذا الفصل الثانى الذى خصصناه للحديث عن خصائص التصوف الفلسفى – راجع أيضاً كتابنا المدخل إلى التصوف الفلسفى ، الكويت ١٩٩٥م د. ابراهيم ياسين.

الفصل الرابع

الخصائص العامة للتصوف
حتى القرن الخامس الهجرى

HYCH – METAPHJSICAL MYSTICISM

الخصائص العامة للتصوف السيكوميتافزيقى

يتحدث (وليم جيميز william james) [1] عن أهم الخصائص التـى إذا تجمعت فى وصفنا لحالة من الحالات النفسية أو الروحية لأمكـن أن نصفـها بأنها تصوف وقد وردت هذه الخصائص فى كتاب تنـوع الخـبرة الصوفيـة the Varieties of Religious Experience وهى على النحو التالى:

أولاً : عدم قابلية الخبرة الصوفية للوصف :

وهذا يعنى عدم إمكانية إستخدام الكلمات أو ألفاظ اللغة العادية للتعبير عـن محتوى هذه الخبرة ، كما أننا لا يمكننا أن نفهمها عن طريق الإعتراف بمـا يضعه الآخرون ، من وصف لهذه الخبرة وبهذا المعنى يكون التصوف أقرب إلى الإحساس المباشر ، وبالتالى فلا يمكن توصيل معنى كلمة صوفى أو خبرة صوفية للآخرين .

ثانياً : الخبرة الصوفية تحتوي على خاصية ادراكية Noetic Quality

وهذا يشير إلى أن هذه التجربة تحوى حالات عرفانية من شأنها أن تغوص فى أعماق الحقيقة وبهذا تصبح عملية تنويرية محملة بإيحاء مفعم بالحيوية .

ثالثاً : الحالة الصوفية سريعة الزوال Transiency

وهذا يعنى أن الخبرة التى حصل عليها الصوفى وهو فـى مثـل حالتـه الوجدانية .

السامية تزول بسرعة شديدة ولا تدوم طويلاً إذ أن دوامها مخالف لطبيعتها كذلك يمكن إسترجاعها فى الذهن ولكن بصعوبة .

(1) william james the varieties of religious , U . S . A 1901 , see Mysticism.

رابعاً : الخبرة الصوفية مصاحبة لنوع من السلبية أو الإستسلام

Passivity

بالرغم من الطابع الايجابى المتمثل فى الإستعداد لتقبل الحالات الصوفيـــة والمتمثلة فى الانتباة والتأمل والتركيز إلا أن الصوفى يشعر بأنه واقع تحـــت تأثير قوى عليا أقوى منه عندما تنشط الحالات الصوفية

ومن الخصائص الهامة التى نعثر عليها فى ثنايا كتب التصـــوف والتـــى تصف الحالات الصوفية :

أ- تصبح الحالة الصوفية سلطة آمره عندما يدخلـــها الصوفـــى ويصبـــح خاضعا لها تماماً

ب- هذه الحالات تحطم سلطة الخبرات غير الصوفية والتى تقـــوم علـــى الوعى العقلى المبنى على الفهم والحواس .

ويذكر (وولترستيس)[١] على لسان (بيوك) "Buke" "أن التصوف نـــور باطنى ذاتى يصاحب التجربة وأنه مصاحب لنـــوع مـــن الســـمو الأخلاقـــى والاشراق العقلى والشعور بالخـــلود " Sense of Immortality " وفقـــدان الخوف من الموت ، وكذلك فقدان الشعور بالذنب .

إلا أن هذه الخصائص ليست هى الخصائص الوحيدة التى تميز التصـــوف ذلك أن أكثر ما يمكن أن يصنع الخبرة الصوفية ذلك الـــذى ينصـــب علـــى المحتوى النفسى لها والذى يعالجها باعتبارها حالات وجدانية عـــابرة تحـــدث للصوفى دون إرادة ، ويكون المضمون العقلى لها قليل الأهمية وهـــى تكـــاد تكون فارغة من المضمون العقلى أو المنطقى ، وهذا يجعـــل مـــن التجربـــة الصوفية تجربة عامة مثل تجارب الإبداع الفنى والموسيقى ، ومثـــل أحـــوال

---

(1) John white, what is En lightment, united kingdom, 1984.
ويراجع كتابنا مدخل إلى الفلسفة والنحل الروحية ، مصر ، المنصورة ، ١٩٩٤ م .

العبقرية ، والجنون وأخيراً قد تكون حالات عصابية مرضية مثـل الفصـام والبارانوما وهذا ما حاولت (إيفلين أندرهل) الهروب منه أحياناً والوقوع فيه أحياناً أخرى ، فراحت تصف لنا التجربة الصوفية بأنها تمثل حياة الصوفـي نحو الاتحاد أو ما يعرف عندها بالحياة الإتحاديـة "The Unitive life" وترى (أندرهل) أن أنشطة الصوفى تتحالف مع الوعى وتتـابع حالـة مـن (الاتحادية) مع (الكل) الذى هو (الله) وهى تميز فى دراسـتها للطريـق الصوفى بين خمس مراحل ضرورية لعملية التسامى على النحو التالى :

١- الاستيقاظ من الغفلة والتحول الى التركيز والانتباة .

٢- معرفة الذات أو التطهر .

٣- الاشراق والتنوير الروحى .

٤- الفناء أو ما يطلق عليه (ليلة الروح المظلمة) .

٥- الحياة الإتحادية مع المطلق .

والتصوف على هذا النحو يكون حياة للروح المصطفاة والتى تسمو فـوق المستويات المعرفية ، وتنطلق بعيداً لتكون سفراً إلى المطلق ولتعبر عن إدعاء الإنسان بإمكانية إتصاله الدائم بالحقيقة وحيث تحلم بشـهود مباشـر للحيـاة السامية أو كما يذكر(أوكين) "Eucken" أن الـروح تسـتثمر طاقتـها الروحية المنتصرة والموصلة إلى حيث الحب الإلهى ممـا يعطيـها القـدرة الحقيقية على السمو .

وتؤكد (أندرهل) كما يؤكد (جون وايت) على أن مصطلحات التصـوف هى من ذلك التنوع الشخصانى الحميم والذى يتعدى إلـى آفـاق ميتافيزيقيـة متسامية وهناك نوعان من المتصوفة يمثلان هذا الاتجاه ، وهما :

الصوفية الميتافيزيقيون والذين ينظرون إلى المطلق باعتباره لا شـــخصياً ومتسامياً والذى يكون الوصول النهائى إليه تأليها" Deification "أو إنتقـالاً من النفس إلى الله أو تحول النفس إلى الله .

الصوفية من أصحاب الإتصال الشخصى والذين يتخذون لأنفسهم إســلوباً خاصاً للوصول إلى الحقيقة كالقول بالاستهلاك "Consumation " والزواج الروحى "Spiritual Marriage " وهى مصطلحات شائعة فى التصـــوف المسيحى ويقابلها فى مصطلحات " الفناء " أو (فقدان الاحســاس بالأنــا) أو الإتصال فى التصوف الإسلامى ، وحالة الإتحاد هى بالضرورة حالـــة مـــن حالات المشاركة فى الحياة الأبدية وتصاحبها علامات أساسية علـــى النحـــو التالى :

أ- حالة من الإستغراق الكامل فى المطلق .

ب-حالة من الوعى بالمشاركة فى القوة والفعل تعبر عن معنى متكامل مـــن معانى الحرية والهدوء المنيع الملازم لنوع من الجهد البطولى أو النشـــاط الخلاق .

جـ-وهى ملازمة (لحالة) من إنشاء مركز للطاقة الروحية الخلاقـــة فـــى الذات والتى يمكن أن تكون مصدراً من مصادر الاشعاع على الآخرين .

وبالرغم من هذا الحشد للخصائص النفسية للتصوف فإن هذا يظل فى نطاق التصوف النفسى دون أن يتخطاه إلى التصوف الفلسفى ، وإن كانت خـــواص الاتخاد والاستهلاك والزواج الروحى تعد من الحلقات التى تقف فى منتصـــف الطريق بين التصوف الدينى والتصوف الفلسفى

أولاً : أبو اليزيد البسطامى (٣٠٩) هـ

إن المتحدث عن علاقة حال الفناء ، بالإتحـــاد بـــالله لا يمكـــن أن يغفـــل المتصوف أبا يزيد البسطامى المتوفى (٢٦١ هـ) .

ولاشك أن كثيراً من كتاب التصوف قد عدوا أبا يزيد البسطامى هـــذا أول من أدخل فكرة وحدة الوجود التى ذاعت في أنحاء فــــارس إلـــى التصـــوف الإسلامى ولعل ما قيل من أن هذه الفكرة قد جاءت مع أبى يزيد بالذات راجع إلى تأثره بأصله الفارسى ونزعته " الثيوثوفية " [1] والتفكير اليونانى – كـــان غالباً عليه فى جل أقواله وفى معظم ما نقل عنه حال فنائه .

إلا أن هناك من يرون أيضاً أن فكرة وحدة الوجود لم تكن هـــى الوحيـــدة المسيطرة على فناء أبى يزيد .

ولعلنا إذ قمنا بتوضيح خصائص الفناء البيازيدي فقد نستطيع لأن نقرر هل كان من أصحاب وحدة الوجود ، أو وحدة الشهود ، أو من القائلين بالاتحاد أو التوحيد .

الواقع أن ما يمكن أن نصف به فناء أبى يزيد هو كونه قائماً على أســـاس دخول الصوفى إلى حال من الغيبة أو السكر الشديد الذي يفقد الصوفى وعيه ، فيصير مغيباً تماماً ، مما يؤثر على سلوك الصوفى حال فنائه ، بل ويدمغـــه بتصرفات وأقوال تبدو فى ظاهرها بعيدة عن المنحى الإسلامى القويم ، وقـــد أدى هذا الحال من السكر والاصطدام بكثير من الصوفية إلى الدخـــول فـــى مواقف روحية ، ووجودية شبيهة بتلك التى قال بها أبو يزيد ، ومـــن ناحيـــة أخرى اتخذ أبو يزيد لنفسه معراجاً روحياً صاعداً ، يبدأ من لأدنى الدرجـــات الحسية ، ويرتفع إلى أعلى المراتب الروحية .

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، مجموعة المحاضرات التى ترجمها د. عفيفى بهذا العنوان ، ص ١٤٨.

فهو إدراك حسى فى أدنى درجاته ، ثم يرتقى إلى مرحلة الإدراك العقلى ثم يتخلى عن إدراكه العقلى إلى شهوده القلبى .

أو من الممكن أن نقول أن أبا يزيد فى الطريق إلى الله كان قد فنى عن كل ما فى هذا العالم ثم فى مرحلة أعلى من ذلك فنى عن كل شئ فلم يبقى له إلا الله ، ثم هام به فما بقى له سواه .

هذا النوع من الفناء يبدأ بالتجرد عن العالم المادى ، والإرتقاء إلى مراحل

روحية ثم إلى التجرد المطلق أو التوحيد – وهو موقف آخر يتعرض مع ماقيل عن صاحبه من أنه من القائلين بالاتحاد بالله .

ومما لا شك فيه أن الذين نسبوا إلى أبا يزيد نظرية صارمة فى وحدة [1] الوجود قد استندوا إلى عدد وفير من الأقوال التى نقلت عنه والتى ذكرها العديد من كتاب التصوف من أمثال السهلكى ، والقشيرى ، وفريد الدين العطار ، وأبو نصر السراج [2] وغيرهم .

وهى توضح بما لا يدع مجالاً للشك بأن صاحبها كان فى مرحلة من مراحل حياته على الأقل صاحب نظرية متكاملة فى الاتحاد .

يقول نيكلسون فى محاضرته التى ترجمها د. أبو العلا عفيفي تحت عنوان " نظرة تاريخية فى أصل التصوف وتطوره " لو افترضنا صحة الأقوال التى ينسبها إلى أبى يزيد البسطامى فريد الدين العطار لعددناه من غلاة القائلين بوحدة الوجود[3] . على أن هناك خاصية هامة جداً تميز فناء أبى يزيد وهى

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، مقالات نيكلسون المترجمة بهذا العنوان ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) راجع اللمع ، من ص ٤٦١ إلى ص ٤٧٧ .

(٣) محاضرة ضمن مجموعة أبحاث نيكلسون التى عنونها عفيفي فى التصوف الإسلامى ، ص ٢٣ . ويراجع تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار الجزء الأول ابتداء من ص ١٦٠ إلى ص ١٧٩ وقد وردت به هذه الأقوال . " خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى يا من أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء ويقول منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى =

خاصية اسقاط الصوفى لما سوى الله شهوداً ، فلا يعود مشاهداً فى الكــون إلا الواحد الحق،وهو ما أطلق عليه فناء الهوية وغيبة الآثارويحدث عند Stace فى حال تلاشى الذات [1] أى الفناء .

وهو التلاشى المطلق الذى لا يبقى للأنا مجالاً كى تحظى فيــه بوجودهــا المستقل – بل كل ما يبقى هناك هو الأنت – أو الذات الإلهية.

فقد دأب أبو يزيد على محاولته نخطى حدود ذاته ، والخلاص مــن قيــود المكان والزمان ، والفكاك من أسر الجسد – وإذ يصل إلى نهايــــة معراجــه الروحى– تسقط كل قيود الأنا البشرية وتندمج هى والأنت ، فيصبح الأنتِ أنـا أو العكس يقول :

أشار سرى إليك حتي	فنيت عنــى ودمت أنت
فأنت تسلو خيال عينى	سألت عنـــي فقلت أنت
فأنت تسلو خيال عيني	فحيثما درت كــنت أنت[2]

وكأنما يرى أبو يزيد فى وجوده الذاتي المتعين قيوداً حسية مفروضة عليــه ، وهى قيود دنيا لابد للإنسان أن يتحرر منها ، عبر مراحل مــن الانطــلاق الروحى إلى أن يصل إلى حقيقة الاتحاد بالله ، الذى لا يتحقق إلا فـــى مقــام الفناء التام .

= فصرت اليوم مرآة نفسى لأننى لست الآن من كنته وفى قولى " أنـــا " و " الحــق " انكار لتوحيد الحق لأننى عدم محض فالحق تعالى مرآة نفسه بل انظر إن الحق مــرآة نفسى لأنه هو الذى يتكلم بلسانى أما أنا فقد فنيت " ويقول أنى أنـــا الله لا إلــه إلا أنــا فأعبدونى " سبحانى ما أعظم شانى " إلى آخر هذه الأقوال التى جمــع معظمــها عبــد الرحمن بدوى فى كتابه شطحات الصوفى وهو بطبع فى الكويت فى وكالة المطبوعـات وتوزعه دار القلم فى بيروت – لبنان .

(١) Myticism And Philosophy ; P. 113 .

(٢) شطحات الصوفية ، عبد الرحمن بدوى ، ص ١٠٩ .

وهذا التصور يتأكد لنا عندما يجعل أبو يزيد من نفسه طيراً طليقاً تحــــرر من كل القيود وسبح فى فضاء التوحيد اللانهائي فأرتقى أجواءه طبقـــة بعــد أخرى ليصل إلى أصل التوحيد فيقول :

فلم أزل أطير إلى أن صرت فى ميدان الأزلية فرأيت شجرة الأحدية[1]

وهذه نفسها هى الحال التى وصفها ستيس باعتبارها شـعوراً حقيقياً

بالاتحاد [2] يبرز إلى وعى السالك بعد أن يسلب عن نفسه كل نواقصـــها - ثم ينتقل من سلب إلى سلب ، أو من ليس إلى ليس حتى يضيع فى الضيـــاع ، أو يفنى عن الفناء إلى أن تتخلص ذاته من ذاته ، كأنما يخلع جلده البشـــرى ، فلا يعود مشاهداً إلا حقيقة واحدة فى الوجود وهو ، إحساســـه بأنـــه صـــار والواحد وحداً - وهنا يمكن أن نقول عن أبى يزيد أنه الواحـــد ، ويصــح أن نقول عن الواحد أنه أبو يزيد فلا غرابة إذن - وشعوره على هذا النحــو - أن ينطق بما أفزع كل العقول فيقول " سبحانى ما أعظم شأنى"

أو " لاإله إلا أنا فاعبدون " ، وهى جرأة بالغة فقد أطلق على نفسه صفــات لا تجوز لغير الله - حاشا لله .

ولو صحت تلك الأقوال المنقولة عنه - لصحت الأقوال التى تنسب لأبــــى يزيد نظريته فى الاتحاد ومما يؤيد وجهة نظرنا هذه أنه حال فنائه واصطلامه رأي أنه العرش والكرسى بل اللوح المحفوظ والقلم . وفى حالة حبه وهيامـــه كان عشقاً وعاشقاً ومعشوقاً وباختصار نقول أنه كان عبداً ورباً ولكن حــــان الوقت كي نتساءل - هل كانت تجربته اتحاداً حقيقياً؟ وهل كان فعلاً قد أغــرق فى فنائه لدرجة جعلته مبشراً بالاتحاد ووحدة الوجود . والواقع أن هناك مــــن أصدر حكماً عاماً على التصوف فى القرنين الثالث والرابـــع وفســر أقــوال

---

(١) اللمع ، ص ٤٦٤ .

(٢) راجع د. أبو الوفا الغنيمى التفتازاني ، المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٤٥ .

الصوفية من أمثال البسطامى ، والحلاج ، والشبلى - وحتى الجنيد البغدادى ، على أساس أنهم من أصحاب وحدة الوجود ، بل لقد نسب نيكلسون كما قدمنا القول لنظرية صارمة فى وحدة الوجود (١) إلى أبى يزيد البسطامى .

ولكن نظرية وحدة الوجود لم تظهر فى ذلك الوقت المبكر من القرنين الثالث والرابع - ويجمع كل الذين كتبوا فى هذا الموضوع على أن " ابن عربى " هو الواضع الحقيقى لهذه النظرية .

فلا يمكن القطع بظهورها قبل حلول القرن السادس مما يؤكد خطأ هذا الرأى - كما أنه لمن التجنى أن يوصف أمثال هؤلاء بأنهم من أصحاب وحدة الوجود .

وأنه لمن الضرورى أن نشير فى هذا المجال إلى أن القشيري ، والسراج يفهمان الفناء على أنه غيبة مؤقتة عن الشعور ،وليس محواً تاماً لصفات العبد ، ولا هو امتزاج للبشرية الإلهية ، ولا هو بأى معنى آخر يؤدى إلى صيرورة العبد إلهاً ، أو العكس وقد كان أبو يزيد واعياً ولا شك بعبوديته ، حيث ظلت بارزة فى شعوره حال فنائه وبقائه حال جمعه وفرقه يقول " من صدق فى عين الجمع بالحرية كان لازماً بجوارحه على آداب العبودية فى سره فى مشاهد الحق فإن كان فى عين الافتراق فإنه يجمع جهد المجتهدين فى عبوديته " (٢) .

وهنا يظهر الجانب الآخر أو الوجة الثانى لفناء أبى يزيد - فمما لاشك فيه أنه كان من أصحاب المجاهدة وأنه فى مرحلة ما من مراحل حياته كان من أصحاب الفناء المعتدل ، الذى ظل فيد مدركاً لعبوديته وبأنه مخلوق وبأن

---

(١) راجع تاريخ التصوف الإسلامى ، نيكلسون ،ص٢٤ ويراجع كتاب أستاذنا د.أبو الوفا الغنيمى التفتازانى المدخل إلى التصوف الإسلانى وقد ناقش هذه الفكرة فى حيثه عن أبو يزيد البسطامى ص١٤٤-١٤٥وما بعدهما .
(٢) شطحات الصوفية ، ص ١٤٥ .

الخالق مفارق وبائن ، وإذا كان البعض قد أخذ عليه قولـــه : "رفـــى مـــرة فأقامنى بين يديه وقال يا أبا يزيد أن خلقى يحبون أن يروك ، فقلـــت زينـــى بوحدانيتك وألبسنى أنانيتك إلى أن يقول فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنـاك[1] على أنها دليل على تجربة اتحاده بخالقه حال الفناء وهـــو مـــا أســـتند إليـــه " Stace " [2] ، فعلاً فى تأكيده على هذا الرأى إلا أننا نقول أن هذا النـــص بعينه فيه ما يتضمن وجود الثنائية القائمة بين الخالق والمخلوق ، ففى قول أبو اليزيد ألبسنى وزينى حديث بين مخاطب ومخاطب ، والمخاطب هو أبو اليزيد والطلب موجه إلى الله ، ولو كان أبو اليزيد يقصد أنه متحد بالله لقال - ألبست نفسى أنانيتى وزينت نفسى بوحدانيتى وفرق كبير بين العبارتين .

ويؤكد وجهة نظرنا توبة أبو اليزيد عما يوقع فى الشرك بالله - يقول بعـــد أن قام بحجته الثالثة ورأى الكل رب البيت ولم ير البيت - أنه نودى فى ســـره أن يا أبا يزيد إذا لم تر نفسك ورأيت العالم كله لما كنت مشركاً ، وإذ لم تـــر العالم كله ورأيت نفسك كنت مشركاً وعندئـــذ تبـــت ، وتبـــت عـــن رؤيـــة وجودى [3] .

وفى هذا ما يقطع بأن أبا يزيد كان فى وقت من الأوقات قد وقع فى ظنـــه أن وجوده هو كل شئ وأن وجود كل شئ قائم فى وجوده المتعين الذاتى فإنـــه لما أدرك خطأه رجع عن قوله - ويمكن القول بأن أبا يزيد كان بصفة عامـــة من أصحاب وحدة الشهود - وهو الرأى الذى أميل إلي الأخذ به ويؤكد هـــذه الوجه من النظر قول أبى يزيد - بعد أن وصف شجرة الأحدية ثـــم وصـــف أرضها وأصلها " فنظرت فعلمت أن ذلك كله خدعة" [4].

---

(١) اللمع ، ص ٣٨٢ ، وشطحات الصوفية ، ص ٢٨ .
(٢) Mysticism and Philosophy : 115 .
(٣) كشف المحجوب الهجويرى ، ج١ ص ٣١٩ .
(٤) اللمع ، ص ٤٦٤ .

ويعلق الطوسى على ذلك بقوله : لأن عند أهل النهايات أن الالتفات إلى أى شئ سوى الله خدعة [1] .

وهذا يعنى أن الكون بجميع مخلوقاته ليس أكثر من وهم فى مواجهة حقائق التوحيد - وكلمة " فنظرت " تعنى أن كل ما يتحدث عنه هو مشاهدات يتعرض لها السالك لحظة الفناء ، ومن هنا يمكتن أن يكون ما تحدث عنه من اتحـــاد ، أو رفع أو قوله " سبحانى " ، .. إلخ هى مناجاة أسرار ، لا تحـــدث إلا عنـــد مشاهدة الملك الجبار فيكون فناؤه وحده شهود ، وحدة وجود .

ويؤكد أستاذنا د. أبو الوفا التفتازانى " على أن نيكلسون أخـــطأ فى نسبه القول بوحدة الوجود إلى البسطامى فإن مذهب وحدة الوجود لـــم يعـــرف التصوف الإسلامى قبل ابن عربى المتوفى ٩٣٨ هـــ " [2] .

يذكر بعض المستشرقين من أمثال " نيكلسون " و " ماسينيون " أن الحـــلاج من القائلين بنظرية متكاملة فى حلول الله فى الإنسان ، وهو من هذا المنظـــور قد نحا بالتصوف المتفلسف ، ومن الملفت للإنتباة ذلك الحكم القـــاطع الـــذى أصدره " ماسينيون " على " الحلاج " بوجود نغمـــة مســـيحية فـــى عباراتـــه ومصطلحاته الصوفية .

ويتناقض نيكلسون مع ماسينيون عندما ينقل الأول عن الثانى قوله . ومـــع هذا يدين التصوف الإسلامى للحلاج بدين لا يمكن تقديره فإن مذهبه هذا الذى رفضه المسلمون هو الذى أدخل فى الإسلام تلك الفكرة التى أحدثت فيه إنقلاباً عظيماً - يقول - أعنى فكرة الكثرة فى الوحدة المطلقة[3] أو مبدأ التغاير فـــى

---

(١) اللمع ، ص ٤٦٦ .
(٢) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٤٨ .
(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه نقلاً عن كتاب الطواسين الذى نشـــره ماســـينيون ص ٨٥ .والحسين بن منصور الحلاج هو أبو المغيث الحسين بن منصور محمد البيضـــاوى أحد كبار الصوفية فىأواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الـــهجريين وســـمى =

الوجدة ، ونحن واجدون أن هذه الأحكام القاطعة من جانب ماسينيون الذى يرد الحلاج إلى نحله فى الحلول المسيحى هى من الأمور التى تتم عن نقض فى المعرفة الكاملة بالمصطلح الصوفى وإفتقار إلى التحليل العميق للظروف التاريخية والأعماق الرمزية التى تحويها لغة المتصوفة .

وقد اختلفت الآراء حول الحلاج وتباينت تبايناً شديداً فبينما رفعه أصحابه إلى مراتب عالية وأعتقدوا بعودته أو رجعته بعد مقتله ، وأعتقد البعض أنه رفع إلى السماء كالمسيح ، ووقف آخرون موقفاً مغايراً فقد كفره الفقهاء فى عصره ، وتوقف فى أمره آخرون ، وأنكر عليه بعض أقطاب الصوفية المعتدلون من أمثال عمرو بن عثمان المكى ، والجنيد ، وأبو يعقوب النهرجورى ، وعلى بن سهل الأصفهانى - ورده أكثر المشايخ كما يقول عبد الرحمن السلمي [1] .

ويذكر الدكتور مصطفى كامل الشيبة فى كتابه " الفكر الشيعى والنزعات الصوفية " أن الحلاج كان اسماعيلياً أو قرمطياً [2] .

ويبدو أن الإتهامات الموجهة " للحلاج " جاءت من القراءات المبكرة لكتابه المعروف " بالطواسين " ، والذى نشره لويس ماسينيون سنة ١٩١٣ ، وكذلك بحثه عن الحلاج بعنوان عذاب الحلاج الشهيد المتصوف الإسلامى .

وبرغم هذه الانتقادات والأقوال والنظريات التىألحقت بالحلاج ومذهبه الصوفى فإنه كان من دعاة الصمت ، وعدم البوح بالأسرار الإلهية ، لذلك

=بالحلاج لأنه على ما يذكر كان يكتسب بحلج الصوف ولد سنة ٢٤٤ هـ بالبيضاء فى فارس وقيل أنه مجوسى الأصل ، وقيل أنه من نسل الصحابى أبى أيوب ، ونشأ بالعراق ، وقد صاحب شيخ التصوف فى عصره كسهيل التسترى والجنيد - راجع عبد الله السلمى فى الطبقات ص ٣٠٧ ، ووفيات الأعيان ، ج١ ، ص ١٨٣ .

(١) وفيات الأعيان جـ١ ص ١٨٤ .

(٢) مصطفى كامل الشيبة " الكتور " ، الفكر الشيعى والنزعات الصوفية ، بغداد ١٩٦٦ ، ص ٧٢ .

فنحن فى نسبة كثير من الأقوال له ، ويبقى إدعاء مولر Muller ، ودى هربلوت D'herbelot ، بأن الحلاج كان مسيحياً عار من الحقيقة ، كما أن اتهام ريسك Reiske له بإدعاء الألوهية يفتقر إلى الأدلة العميقة ، فإذا وصفه فون كريمر Kremer بأنه من القائلين بوحدة الوجود ، فإننا قد بيننا فى أكثر من موضع فى دراساتنا السابقة أن مذهب وحدة الوجود المتكامل لم يظهر إلا مع الصوفى المتفلسف " محيي الدين بن عربى " المتوفى ٣٨ هـ (١) .

ويدعو " الحلاج " إلى الصمت لإعتباره الطريق إلى تنوير الباطن والخلاص من حظوظ النفس .

يقول الحلاج :

سكوت ثم صمت ثم خرس	وعلم ثم وجد ثم رمس
وأخذ ثم رد ثم جذب	وصف ثم كشف ثم لبس
عبارات لأقوام تساوت	لديهم هذه الدنيا وفلس

ثم هو يرى فى الصمت ضرورة للسالك حتى لا يبوح بسر مولاه ، وحتى يكون مؤتمناً على علوم لا يحظى بها إلا الخاصة ، وهو يصل فى الإخفاء إلى حد يذهب فيه إلى ضرورة إستبعاد كل من يذيع الأسرار من مجالس الصوفية . يقول:

من ساروه فأبدى كلما ستروا	ولم يراع إتصالا كان غشاشاً
إذا النفوس أذاعت سر ما علمت	فكل ما حلمت من عقلها حاشا
من لم يصن سر مولاه وسيده	لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا

(١) راجع المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥١ .
راجع أيضاً كتاب النصوص فى تحقيق الطور المخصوص للعلامة / صدر الدين القونوي تحقيق ودراسة وتعليق د. ابراهيم يس – المقدمة ص ١ – ٥ .

وعاقبوه على ما كـــان من ذلك   وأبدلوه من الإيناس إيحـــاشا

وجانبوه فلم يصـــلح لقربهم   لما رأوه من الأسار نباشـــا

ثم يقول :

لا يقبلون مذيعاً فى مجالسهم   ولا يحبون سترا كان وشواشا[1]

وبالرغم من دعوة الحلاج إلى الصمت وعدم البوح بالأسرار إل أنه كمـــا جاء فى أخباره أفشى سره ، وتكلم بالمتناقضات ، وشاع بين الناس ما نســب إليه من الإعتقاد بالألوهية كما قدمنا **لقوله** أنا الحق[2] ما فى الجبة إلا الله [3].

وقال أيضاً :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتنى أبصـــرته   وإذا أبصرته أبصرتنا

وقوله :

أنت بين القلب والشغاف تجرى   مثل جرى الدموع فى أجفاني

وتحل الضمير جـــوف فؤادي   كحلول الأرواح فى الأبدان[4]

وربما كان اتهام " ريسك " للحلاج بأنه مسيحى راجع إلى قولته المشـــهورة التى فيها بحلول اللاهوت فى الناسوت أو حلول الألوهية فـــى البشـــرية ، أو اللقاء بين النظامين الإلهى والطبيعى .

يقول الحلاج :

---

(١) الحسين بن منصور الحلاج ، مجموعة الأشعار المنسوبة له والتى جمعها عبد الحفيـظ بن هاشم مدنى فى كتابه " أخبار الحلاج " والواسين طبعة القـاهرة - مكتبـة الجنـدى ١٩٧٠ م ص ١٢- ١٢٢ .

(٢) وفيات الأعيان ج١ ص ١٨٤ .

(٣) الطواسى ص ٥١ .

(٤) طبقا للسلمى ص ٣٠٩ .

سبحان من أظهرته ناسوته سرسنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الآكل الشارب

حتى لقد عاينه خلقه بلحظه الحاجب بالحاجب [1] .

إلا أنه يمكن الرد على " ريسك " ونفى القول بنزعة الألوهية عند الحلاج بما قال هو نفسه - إذ ينفى نفياً قاطعاً إمتزاج الألوهية فى البشرية.

يقول - ومن ظن أن الألوهية تمتزج بالبشرية أو أن البشرية تمتزج بالألوهية فقد كفر - فإن الله تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه [2] .

ويثبت المرحوم الدكتور" أبو الوفا التفتازانى " هذا التناقض نقلاً عن " ثولك " فهو يراه مرة من دعاة الحلول ومرة أخرى ينفى عنه القول بالحلول والإمتزاج - يقول " أغلب الظن أن الحلول عند الحلاج كان مجازياً وليس حقيقياً ويؤيد ذلك عبارة نقلها عبد الرحمن السلمنى فى طبقاته يقول - قال الحلاج " ما إنفصلت البشرية عنه ولا إتصلت به "[3] .

ويبدو لنا أن " الحلاج " كان من الغارقين فى الوجد وفى حال وجده كان يطير بخياله إلى الألوهية ويفنى فيها فناء معنوياً لا حقيقياً لأنه نفى نفياً مطلقاً القول بالإتصال الحقيقى، بل وأصر على الفصل بين الألوهية والبشرية . وإن ظهر للقارئ أنه من القائلين بالحلول أو الاتحاد فعليه أن يقرأ ما ذكره الغزالى فى مشكاة الأنوار عن الحلاج " العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة إتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق "[4] .

---

(١) ابن الجوزي " تلبيس إبليس " القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٨٢ - وأخبار الحلاج ص ٣٣ .

(٢) أخبار الحلاج ، ص ٢٤ .

(٣) راجع المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥٤ .

(٤) أبو حامد الغزالى ، مشكاة الأنوار ، القاهرة ١٩٠٧ ، ص ٤٠ - ٤١ .

ونحن نفهم من هذا أن الحلاج الواجد من أصحاب الأذواق والأحوال النفسية ، فهو حال الغيبة يرى الحقيقة الوجودية واحدة لغلبة الشعور النفسي بالحضور مع الله ، وفى حال اليقظة يعود إلى الشعور ببشريته والإحساس بكثرة المشاهدة فى الكون ، وهو بفسر هذا السكر الذى يقع فيه السالك لحظة عروج وجدانه إلى سماء الحقيقة وهو السكر الذى يقهر سلطان العقل فينطق الصوفى وهو فى حال غيبة عن النفس فيأتى كلامه طائشاً شاطحاً - فإذا خف عنهم أعمق الصوفية سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه [1] وفى هذه الحالة يدرك الصوفى أنه كان واجداً ومبهوتاً وأن ما بداخله من شعور بالحلول أو الاتحاد بالألوهية لم يكن إلا وهم وشعور نفسي دافق مصاحب لنوع من الذهول النفسى ، مما يجعل الحلاج من أوائل المحلقين فى أجواء التصوف بشكله النفسى والميتافيزيقى .

ولقد واجه الحلاج مصيره بشجاعة منقطعة النظير وقد تنبأ بما سيصير إليه حالة بعد أن أشيع عنه ما نسب إليه من القول بالحلول وإدعاء الألوهية ، وإنتمائه إلى الزنادقة ، وحينما صلب قال مخاطباً ربه " هؤلاء عبادك قد إجتمعوا لقتلى تعصباً لدينك وتقرباً إليك فاغفر لهم فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا [2] .

والواقع أن الذين قتلوا الحلاج قد كانوا أكثر منه كفراً لو صحت نسبة الكفر إليه فقد صلبوه ، ثم قطعوا أطرافه من خلاف ، ثم دقوا عنقه ، ثم أحرقوه وألقوا رماده فى نهر دجله ، وهذا أبشع منا عرفه التاريخ عن القتل إنتقاماً وقصاصاً ولابد أن قاتليه قد تجاهلوا ما أمر به الله فى القرآن الكريم فى معرض إقامة الحدود والقصاص ، فقد طبقوا كل أنواع الحدود عليه دفعة

---

(١) مشكاة الأنوار ، ص ٤٠ -٤١ راجع أيضاً المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥٦

(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٣١ .

واحدة وأضافوا إلى ذلك ما يفعله الهنود بموتاهم عندما يتخلصون من جثثـــهم حرقاً ويلقون بترابها فى الأنهار المقدسة فأين الإسلام مما فعلوا .

ومن المعروف تاريخياً أن السلطات فى عصره إتهمته بأنه كان يتآمر على الدولة [1] .

وأنه كان يدعو سراً إلى مذهب القرامطة وكانوا خصوم الخلافة [2] .

يقول الدكتور التفتازانى ، وأغلب الظن أن السلطات خشيت منه لأنه كـــان يتمتع بشعبية ضخمة إذ إلتف حوله الكثيرون ممن إعتقدوا ولايته وكرامتـــه ، وهو الأرجح عندنا .

ثالثاً : ابن مسرة (٢٦٩هــ - ٣١٠ هــ)

ومع (محمد بن عبد الله بن مسرة) المولود (٢٦٩هــ) والمــــــتوفى

(٣١٠هــ) والمولود فى قرطبة والمولع بالعقائد والإتصال بحلقات المعتزلة والباطنية حيث ظهر الاشتغال بالجدل والمناقشات الكلاميـــة ، ولأن الفلســفة كانت قد بدأت تغزو التصوف فقد امتزج التصوف بالغنوص وانتقل إلى أسبانيا وهاجر معه هذا التيار على ما يبدو إلى البصرة وهناك يبدو أن " ابن ســـالم " حفيد تلميذ (سهل بن عبد الله التسترى) الصوفى الشهير المتوفى ٢٨٣هــ قد ألف كتاباً فى الرد عليه وقد ذكـــره بـــن مســـرة أنـــه كـــان يقتبـــس مـــن (سهل التسترى) [3] . ومما أدخله (ابن مسرة) إلـــى المذاهـــب الصوفيـــة الفلسفية مذاهب (إنبادوقليس) و (أفلاطون) و (أرسطو) على نحـــو مـــا يذكر (آسين بلاسيون)[4] .

---

(١) وفيات الأعيان ، ج١ ص ١٨٤ .
(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص٣ .
(٣) محمد كمال جعفر " الدكتور " من التراث الفلسفى لابن مسرة – المجلس الأعلى للثقافة مصر ١٩٨٢ ص ١٨ – ٢١ .
(٤) قارن بين هنرى كوريان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٣٥ ، ومن التراث الفلســفى ص ٢٣ .

وظهرت فى التصوف نظريات من أمثال الفيض ومقولة النفس والأنفس الفردية والمنبثقة عن نفس العالم على نحو ما يذكـــر المستشـــرق (هـــنرى كوبران) .

ولقد تأثرت مدرسة الشيخ الأكبر (محيي الدين عربي) بمدرســـة (ابـــن مسرة) ذلك أن (المرية) مكان مدرسة (ابن مسرة) ، وتلميذه (اســـماعيل الرعينى) أصبحت عاصمة الفكر الصوفى فى أسبانيا ، حيـــث ظـــهر (أبـــو العباس بن العارف) وتلاميذه (أبو الملوركيبي) فى غرناطة و(ابن بدجان) فى أشبيلية ، و(ابن قسى) فى المغرب فى جنوب البرتغال وهـــو صـــاحب كتاب (خلع النعلين) الذى شرحه ابن عربى .

وهذه المدرسة كانت تستند إلى طريقة (ابن مسرة) فى الحكمة الإلهية.

وفى رسالة (خواص الحروف وحقائقها وأصولها) يقتفى (ابن مســـرة) أثر أسلافه الذين عالجوا الحروف على نمط باطنى ، وفكرته الأساسية تقـــوم على أن العالم بصنوف ظواهره ومشاهده المتعددة يعتبر سلما تنطبق درجاتـــه تمام الانطباق مع أوضاع النطق المختلفة للحروف التى تنطبق بدورهـــا مـــع النظام الخلقى للكون كما يذكر (ابن مسرة) أن العلم كتاب يمكن أن يقرأه كـــل واع مستبصر ، وهذا الكتاب المنسوخ كان فى مرحلـــة مـــن (النطـــق) لا (الكتابة) أى فى مرحلة المشيئة والعلم لا مرحلة الإرادة والتنفيذ وقد انتقلـــت هذه النظرية بتوسع عند الصوفى الشهير (محيي الدين بن عربى) كما اتسع نطاقها بشكل أعمق عند (صدر الدين محمد بن إسحاق القونـــوي) المتوفـــى ٦٧٣هـــ وقد أفضنا فى شرح هذه النظرية وتقديمها للمتخصصين فى كتابنـــا المعروف (صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية) ويمتد حديثنا عن نظريتـــه فى مراتب الوجود كذلك فى كتابنا (دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى)

عند حديثنا عن دلالة مصطلحات (المشيئة والإرادة وأمر الإيجاد) فمن شـاء المزيد فليرجع لهذه المصنفات [1] .

وقد ترك (ابن مسرة) أثاراً أصبحت خطوطاً مميزة للتصوف الفلسفى من بعده حتى حفظ تلاميذه من بعده هذا الاتحاد الغنوصى الذى ظهر من قبل عند (بريسلين) فى القرن الرابع للميلاد ، ويبدو أن فكرة المادة الشاملة الخـالدة خلود الله كانت من هذه الآثار .

وأما الرأي الذى خص به القرآن فقد جاء متمشياً مع نظرية فـى المشـيئة والإرادة ذلك أن الله أنزله واحداً من قبله ، وجعله مفصلاً من جهة خلقه . فهو واحد بالجملة من قبل ذاته ، مفصل إلى جمل من جهة خلقه .

فالجملة الأولى علم الربوبية بدلائلها وشواهدها ويقينها وعلم النبوة ببرهانها وآياتها ووجوب قبولها جملة ثانية ، أما الجملة الثالثة فهى علـم المحنـة بتصرفها وشرائعها ووعدها ووعيدها .

ويعتقد (ابن مسرة) أن هذه الفصول الثلاث تنقسم إلى مائة مرتبة طبقـا لأسماء الله الحسنى ومراتبها ودرجات ذواتها وانفصال واتصال من أجل قبول المخلوقات وعمومها وخصوصها من قبل شرفها وخفـاء لطفـها وهـو أول مراتب العلم .

رابعاً : (النفرى) عبد الله (محمد بن عبد الله) (٣٥٤هـ)

وفى زمن لاحق لظهور (ابن مسرة) ظهر صوفى آخر له أثر عظيم علـى صوفية القرن الرابع الهجرى ، كما يذكر (الشـعرانى) أن الشـيخ الكـبر

(١) ابراهيم ياسين " الدكتور " دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى ، جامعة المنصـورة ، ١٩٩٣ م راجع مصطلح الشيئية – راجع أيضاً ابراهيم ياسين " الدكتور " صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية ، رسالة دكتوراة منشورة – المنصـورة ١٩٩٤م ، جامعـة القاهرة ١٩٨٠ م.

(محيي الدين ابن عربى) نقل عنه – وهو عبد الله محمد بن عبد الله – الملقب (بالنفري) نسبة إلى بلته (نفر) والملقب بالسكندرى لأنه فى الأسكندرية فترة من الزمان وتوفى سنة (٣٥٤هـ) .

وأهم ما ترك (النفرى) شذارته المعروفة بالمواقف والمخاطبات والتى عمل على نشرها وتحقيقها المستشرق (آرثر يوحنا آربري)[1] الذى جمع بين المواقف والمخاطبات فى مجلد واحد .

ويضع (النفرى) فى مواقفه أساساً فلسفياً لنظرية الإنسان الكامل الذى عنده (الواقف) الذى يتعد المكان والزمان فيدخل كل منزل أو مرتبة ، ولا تحويه ويشرب كل مياة الآبار ، ولا ترونه ثم لا موقف له ولا منزل إلا الله فهو منزله .

ويذكر المستشرق الإنجليزى (نيكلسون) **Nichlson** أن " النفري " يريد الوصول إلى الجوهر الإلهى ، وأن الواقف عندما يصل إليه فلكي يتحد به لا لكي يوحده ، بل هو يحاول أن يجعل الله مطابقاً له فيسقط التكاليف لأنه هنا يكون عبداً ربانياً .

ولقد كان لنا رأي فيما قاله (نيكلسون) عن (النفري) قدمناه فى كتابنا الموسوم مشكلات فى التصوف الفلسفى والفلسفة الروحية وقد آثرنا أن يكون النفري من أصحاب وحدة الشهود النفسية لا من أصحاب (الاتحاد) ، ومع ذلك فى مندوحة عن الاعتراف بأثره البالغ على كل من جاء بعده ، ولقد قدم زميلنا الدكتور " جمال المرزوقى " دراسة حصل بها على إجازة الدكتوراة من جامعة القاهرة سنة ١٩٨٦م وصدرت عن دار الزهراء للنشر فى القاهرة عام

(١) آرثر يوحنا آربري ، المواقف والمخاطبات نشر القاهرة ١٩٣٤ م ، ويراجع المواقف ، ص ٢٥٠ ، ص١٣٨ ، ص ١١٧ .

١٩٩٤م حول هذا الصوفى العظيم الذى أثرى الزجدان الروحـــى للصوفـــى المسلم أو إن شئنا قلنا للإنسان المسلم .

خامساً : شهاب الدين السهروردي (٥٥٠هــ – ٥٨٨هــ)

ثم يظهر صوفى الإستشراق أو العارف النورانى ، أو الفيلسوف العرفـانى الإشراقى (شهاب الدين يحيي بم حبش بن أميرك) الملقب (بالســهروردي) وهو من أهل القرن السادس الهجرى ومولده ببلده (سهرود) حوالـــى ســنة ٥٥٠هــ ، ومقتله فى حلب سنه ٥٨٨هــ ، على يد (صلاح الدين الأيوبــى) لذلك عرف فيما بعد بالسهروردى المقتول تمييزاً له عن السهروردي البغدادي صاحب عوارف المعارف ، والسهروردي هذه هو (عمر بن محمد بن عبـــد الله) المولود ٥٣٩هــ ، وصحب عمه (أبا بخيت السهروردي) وكان شافعي المذهب والسهروردي الثالث هو (أبو بخيــت الســهروردي)المتوفـــى ســنه ٥٦٣هــ[1] ومن الأفكار التى أثارت أهـــل حلـــب علـــى (شـــهاب الديـــن السهروردي) قوله الذى أدخل به أثراً حطيراً فى التصوف الفلسفى ، والـــذى فرق فيه بين النقل .

(١) أنظر ترجمة السهروردي فى وفيات الأعيان لابن خاكان جــ٢ ، ص ٣٤٠ – ٣٤٨ . كذلك أنظر ترجمة السهروردي البغدادى فى كتابنا أعلام ونظريات فى الفكر الصوفـــى مصر ١٩٩٣ ، ص ١٩ – ٢٠ كذلك راجع مقدمة عوارف المعارف للدكتـــور " عبـــد الحليم محمود " .

الفصل الخامس

أعلام ونظريات في الفكر الصوفي

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

كنت قد بدأت البحث الموسوعى حول أعلام الفكر الصوفى والصوفى المتفلسف منذ زمن ليس بالقصير. فآليت على نفسى أن أقدم للباحثين صورة واضحة وخط منهجى يمكن إتباعه لفكر جماعة من أعلام التصوف لم يشملهم البحث العلمى، ولم يمتد إليهم عناية كتاب التصوف، كما لم ينتبه أحد لأهميتهم لذلك ظلوا خارج دائرة الضوء.

وقد قدمت منهم على سبيل المثال لا الحصر. محمد بن عبد الجبار النفرى المتوفى «٣٥٤هـ»، وسعيد الدين الفرغانى المتوفى «٦٦٩هـ»، وصدر الدين القونوى المتوفى «٦٧٣هـ». وفخر الدين العراقى المتوفى «٦٨٨هـ»، وعفيف الدين التلمسانى المتوفى «٦٩٠هـ». ثم جاءتنى دعوة من مؤسسة لونجمان العالمية تطلب إلىَّ الكتابة عن بعض أعلام الفكر الفلسفى العربى.

وقد تحدد موضوع البحث فى جماعة من أعلام الصوفية الذين لم تشملهم الدراسات الحديثة والمعاصرة .

وكذلك تحدد منهج الدراسة فى الموضوعية الوصفية وليست الدراسة النقدية، فمهمة الباحث هنا أن يصف ويقرر ولا يدخل فى الإختلافات حولهم، كما لا يصدر أحكاماً قاطعة إذ يترك الباحث للقارئ أن يكون لنفسه رأيه الخاص به، ثم إننا نقدم له المصادر التى تناولت أفكار الصوفى وأقواله. كذلك نحاول جاهدين أن نضع ثبتا بالمراجع التى تساعد فى تتبع سيرة العلم. ونظرياته المختلفة التى أسهمت فى نشأة التصوف الاسلامى.

وقد إجتهدنا أيضاً فى أن نقدم وصفاً لحياة الصوفى موضوع الدراسة، والعصر الذى عاش فيه وكذلك أساتذته الذين تلقى عليهم العلم، وإخوانه الذين حضروا مجالسه، ومريدوه الذين أخذوا عنه، وأحياناً نميل إلى تقديم خصومه الذين عارضوه، أو إختلفوا معه.

وأحسب أن هذا المنهج فى الدراسة يساعد الباحثين كثيراً، ويوفر عليهم مشقة البحث عن المصادر المجهولة، كذلك هو يسلط الضوء على أعلام ظلوا مجهولين للباحثين قروناً عديدة، ولقد حاول الباحث هنا أن يتناول العديد من النظريات التى شاعت بين أعلام التصوف من أمثال. أحمد بن يحى بن أبى حجلة المتوفى «٦٧٦هـ» وهو عدو الصوفية من أصحاب وحدة الوجود. وأبو إسحاق إبراهيم الخواص المتوفى «٢٩١هـ» وأبو الحسن الشاذلى المتوفى «٦٥٦هـ» وأبو الحسن النورى المتوفى «٢٥٩ هـ» ، وأبو حفص شهاب الدين السهروردى المتوفى «٦٣٢هـ»، وأبو حمزة محمد بن إبراهيم البغدادى البزاز المتوفى «٢٨٩هـ» وأبو سعيد الأعرابى المتوفى «٣٤١هـ»، وأبو على الروزبارى المتوفى «١٣٢٢» وجعفر بن محمد الخلدى «٣٤٨هـ»، وجلال الدين الرومى «٦٧٢هـ»، وبنان بن محمد الجمال المتوفى «٣١٦هـ»، ومحمد بن سيرين المتوفى «١١٠هـ». وقد إلتزم الباحث الترتيب الأبجدى الموسوعى بصرف النظر عن سنة الوفاة.

ونرجو أن نكون قد أسهمنا فى إلقاء الضوء على أعلام ظلوا فى عداد المجهولين، ونظريات ظلت مطوية بين صفحات المصادر القديمة، مما يقدم للباحثين مادة للبحث والدراسة.

أحمد بن يحى «إبن أبى حجلة» (٦٧٦ هـ)
AhmadIbn Yahya (Ibn Abi Higla)

هو أحمد بن يحى بن أبى بكر بن عبد الواحد التلمسانى المعروف بابن أبى حجلة نزيل دمشق ثم القاهرة الملقب بشهاب الدين أبو العباس والمولود بزاوية جلدة بتلمسانى سنة خمس وعشرين وسبعمائه هجرية. (١)

والمعروف عن أبى حجلة أنه سكن دمشق زماناً ثم إنتقل إلى القاهرة حيث تولى مشيخة الصوفية بصهريج منجك بظاهر القاهرة- ومات فيها بالطاعون.(٢)

كان ابن أبى حجلة حنفياً إلا أنه كان «متشدداً» لذلك يقال أنه يميل إلى مذهب الحنابلة أو أنه كان حنبلى المتعقد حنفى المذهب.

نشأت بينه وبين الصوفية من أصحاب وحدة الوجود من أمثال ابن عربى والقونوى خصومة شديدة لإعتقاده بقولهم «بوحدة الوجود التى يستوى فيها الخالق بالمخلوق، كما أنه تناول «إبن الفارض بنوع من القدح اللاذع فى مجموعة من القصائد النبوية يصب فيها غضبه على إبن الفارض، ويرميه فيها بالعظائم لأنه لم يمدح النبى ﷺ. (٣)

ومما يخرج إبن أبى حجلة عن الخط العلمى وروح البحث أنه بالغ فى هجومه القادح عندما راح يتناول صدر الدين القونوى المتوفى (٦٧٣ هـ) ومصنفاته التى صاغها فى المذهب الذى أسماه المذهب الملعون القائم بوحدة الوجود. فيقول فى وصفه: كلب الروم وتلميذ إبن العرب المذموم، زوجة أمه إشارة إلى زواج إبن عربى من أرملة مجد الدين القونوى والد صدر الدين القونون-

(١) طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج١، ص٢٢٩.
(٢) قاموس الأعلام، المجلد الأول ص ٢٦٨.
(٣) مفتاح السعادة، ج١ ص ٢٣٠.

وخالف باتباعه الأمة فجحد النعمة، وزعم أنه يبرئ الأكمة، فزاد عليه فى الشقة وتنزيل إلحاده على قواعد الفلسفة فضل وأضل، وحل المربوط وربط المنحل، وإليه تنسب الطائفة الاسحاقية، وله تصانيف الفكوك الكثيرة الشكوك- فكوك فصوص إبن العربي- والنصوص التى خالف بها النص والملح بشرحها على عين أقبح فص- يشير إلى فصوص الحكم- فإزداد بها مع عمى البصيرة عمى البصر، وفتح بمفتاح جمع الغيب والوجود باب الشر، فهو مثل شيخه السفيه وأقل من يكثر فيه الكلام. (١)

ولولا تلك المعارك التى خاضها المتصوفة على هذا النحو ما تعرض لهذه المحنة القاسية التى تعرض لها كما تذكر المصادر على يد «السراج الهندى» (٢) الذى تصدى للرد عليه- وبقيت أعماله فى مجال الأدب شاهداً على براعته فى الشعر والنشر فقد نظم فأجاد، وعمل المقامات وجمع مجاميع حسنة.

ومن مؤلفاته ديوان الصبابة، ومنطق الطير والسجع الجليل، والسكردان والأدب الغض، وأطيب الطيب، ومواصيل المقاطيع، والنعمة الشاملة فى العشرة الكاملة، ومجموعة مجلدات أطلق عليها إسم حاطب الليل، وأعداء البحر، وعنوان السعادة، ودليل الموت على الشهادة، وقصيرات الحجال، ومؤلفات فى مجالات مختلفة كالشعر والنثر، والأدب، والتصوف وغير ذلك. وقد بلغت هذه المؤلفات ثمانين مصنف. (٣) ويقال أنه لقب بإبن أبى حجلة لأن حجلة باضت فى كمه. توفى فى مستهل ذى الحجة سنة ستة وسبعين وستمائة وقد بلغ إحدى وخمسون سنة. (٤)

---

(١) المناوى، الكواعب الدرية فى تراجم الصوفية، نسخة خطية بدار الكتب المصرية، رقم ٢٥٩. المجلد الثانى، ٢٥٢.
(٢) مفتاح السعادة، ج١، ص٢٣٠.
(٣) قاموس الأعلام، المجلد الأول، ص٢٦٨.
(٤) مفتاح السعادة، ج١ ص٢٣٠.

إسحاق إبراهيم الخواص (٢٩١ هـ)

Ibrahim Al Khawas - Isac

(291 A.H)

إبراهيم الخواص هو إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل. وكنيته أبو إسحاق(١) ويلقب بالخواص. كان ذا شأن عظيم ومنزلة رفيعة فى التوكل، ويقال أنه أوحد مشايخ عصره- وقد أدرك كثير من الشيوخ، وهو من أقران «الجنيد» و «النورى»، وله فى الرياضات الروحية باع طويل. (٢)

وكان إبراهيم الخواص يؤدى صلواته بالمسجد الجامع «بالرى» وقد مرض ومات أثناء دخوله الماء كى يغتسل ويتوضأ وكان وفاته سنة إحدى وتعسين ومائتين هجرية. (٣)

وكان للخواص طريقته التى تتميز بخصال عزيزة وعظيمة فهو يستحسن من بين الناس «عالم يعمل بعلمه وعارف ينطق عن حقيقة فعله ورجل قائم لله بلا سبب ومريد ذهب عنه الطمع» (٤).

ومن ذلك يظهر أن الخواص لم يكن يرى العالم عالما لمجرد تحصيله لعلم وإنما العالم عنده هو الذى يعمل بما علم ويقول فى ذلك «ليس العالم بكثرة الرواية، وإنما العامل من إتبع العلم وإستعمله وإقتدى بالسنن وإن كان قليل العلم». (٥)

---

(١) طبقات الصوفية، ص٢٨٤.
(٢) الهنجويرى، كشف المحجوب، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٧٤، ج١، ص٣٦٥.
(٣) الرسالة التفسيرية، ص٢٥، ٢٦.
(٤) الطبقات الكبرى، ج١، ص٨٣.
(٥) طبقات الصوفية، ٢٨٥.

* مذهبه فى الفقر :

وكان للخواص مذهب فى **الفقر** فهو عنده مقترن بالصبر والرضا والتوكل والسرور– وكان يقول «الفقير .... أوقاته مستوية فى الإنبساط صابراً على فقره. لا تظهر عليه فاقه ولا تبدو عليه حاجة– أقل أخلاقه الصبر والقناعة، مستوحشاً من الرفاهية مستأنساً بالخشونات، له وقت معلوم ولا سبب معروف، فلا تراه إلا مسروراً بفقرة فرحاً بضره .... يعز الفقر ويعظمه ويخفيه بجهده ويكتمه حتى عن أشكاله بستره قد عظمت عليه من **الله** فيه المحنة فلا يرى غاية من الله أعظم من خلو اليد من الدنيا». (١)

وكان الخواص ملتزماً بنظام أخلاقى دقيق يرفض المفاخرة والكبر والعجب بالنفس والتكبر والبخل ويقول فى ذلك «المفاخرة والمكاثرة يمنعان الراحة والعجب يمنع من معرفة قدر النفس، والتكبر يمنع من معرفة الصواب، والبخل يمنع من الورع وكان يقول– ليسمن صفة **الفقراء** مؤالفة الأغنياء ولا من صفة أهل المعرفة مؤالفة أهل الغفلة– وكان يقول أيضاً من دواعى المقت ذم الدنيا فى العلانية وإعتناقها فى السر». (٢)

ومن الممكن أن يحسب للخواص «ميله إلى أن يجتمع بمن يكشف له عيوبه ويدفعه إلى الزيادة من الأخلاق المذمومة – فكان يقول «يجب على المريد الإجتماع بمن يكشف له عن عيوبه ويدل عن مواضع الزيادة ويكون نظره إليه قوةلله على تهيج حاله»(٣)

(١) الطبقات الكبرى، جـ ١، ص ٨٣.
(٢) الطبقات الكبرى، جـ ١، ص ٨٣.
(٣) الطبقات الكبرى، جـ ١، ص ٨٣.

* رياضة النفس :

ويصل هذا النظام الأخلاقى فى قمته عندما يعمد «الخواص» إلى آفات النفس فيعددها ثم يصف لها العلاج وكأنما هو طبيب يعرف مواطن الداء فكان يقول، آفة المريد ثلاثة حب الدرهم ويرفع بإستعال الورد، وحب النساء ويرفع بترك الشهوات ويدفع حب الرياضة بإثبات الخمول»(١)

ويضع «إبراهيم الخواص» نظاما صارما للرياضة الروحية فهو لا يرى مراداً صادقا غير أن يكون الله مراد المريد.

ثم إنه يختار من بين القوم أصحابا يعتقد فيهم القرب من الله، فإذا أراد أن يخلو بنفسه إلى الله لزم بيته، وإذا أراد أن يستأنس بالله فهو يتخذ من العزلة والوحدة سبيلا للأنس، ثم إنه يفرح بالليل لأنه يتخذ للعبادة، ولا يسترشد إلا بقلبه العامر بالقرآن، ويجعل من البكاء وسيلتهكى يرتوى، والجوع طريقه للشبع والعباده ياضته ونزهته، والعرفة قيادة، والحياة سفره والأيام مراحله والورع طريقه والصبر شعاره والكون دثاره والصدق مطيته والعبادة ركبه(٢).

ويصف الخواص «دواءاً» للقلوب التى فرضت أو تلك التى يراد لها أن تخلو من الآفات فير خمسة أدواء، يلخصها فى «قراءة القرآن وخلاء البطن، وقيام الليل، والتضرع عند السحر ومجالسة الصالحين»(٣).

وهو يذكر فى هذا المجال ايضا «ليكن لك قلب ساكن وكف فارغة وتذهب انفس حيث شاءت – ويقول «عقوبة القلب أشد العقوبات، ومقامها أعلى المقامات،

(١) الطبقات الكبرى، جـ ١، ص ٨٤.
(٢) الطبقات الكبرى، جـ ١، ص ٨٤.
(٣) الرسالة القشيرية ، ص ٣٦

وكرامتها أفضل الكرامات، وذكرها أشرف الأذكار، وبذكرها تستجلب الأنوار، وعليها وقع الخطاب، وهو المخصوص بالتنبيه والعتاب(١)

قال عنه «أبا الحسن النحرانى»(٢) الذي كان شديد الانكار على الصوفية أنه صاحب علم صحيح وقلب صادق، وكان ذلك دافعه إلى صحبة «الخواص» بعد أن كان ينكر عليه.

ورغم أن «إبراهيم الخواص» قد أثرى الحياة الروحية فى القرن الثالث الهجرى إلا أن الكتابات حوله قليلة. كما يكتب عنه أحد الباحثين - وأفضلا ما يمكن أن يفصح عن الجوانب الفكرية عن الخواص هو ما كتبه الشعرانى فى «الطبقات الكبرى» ، والقشيرى فى «الرسالة»، والمناوى فى «الكواكب الدرية» وابن الجوزى فى «صفة الصفوة».

---

(١) طبقات الصوفية، ص ٢٨٦.
(٢) الطبقات الكبرى، ص ٨٣.

أبو الحسن الشاذلى (٦٥٦ هـ)

Ak Shadili "Abu Al Hassan"

(656 A.H)

هو على بن عبد الله بن عبد الجبار بن قصبى بن يوسف..... سبط أبى محمد الحسن إبن أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه وإبن فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ.(١)

وقد كتب عنه تلميذه أبو العباس المرسى لبعض أصحابه بتونس يقول «وإنى صحبت رأساً من رؤوس الصديقين وأخذت منه سواء لا يكون إلا لواحد بعد الواحد، والشرح يطول، وبه أفتخر وإليه أنتسب» (٢)

ووصفه إبن عطاء الله بقوله «قطب الزمان والحامل فى وقته لواء أهل العيان حجة الصوفية لواء علم المهتدين زين العارفين، أستاذ الأكابر زمزم الأسرار ومعدن الأنوار القطب الغوث الجامع القطب الغوث الجامع أبو الحسن رضى الله عنه".

وقال الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد ما رأيت أعرف بالله من الشيخ «حسن الشاذلى». (٣)

ولد الشاذلى بقرية «غمارة» القريبة من مدينة «سبتة» وبها نشأ وتعلم القرآن والحديث على يد شيوخها، ثم إرتحل إلى مدينة «فاس» حيث إلتقى بالصوفى الكبير «عبد الله بن الحسن حراز» أحد شيوخ الأندلس والمغرب

---

(١) إبن عطاء الله السكندرى، لطائف السنن، طبعة القاهرة المكتبة السعيدية ١٣٦٢هـ فى ترجمة أبو الحسن الشاذلى. ص٤٤، ١٢٩.

(٢) إبن عباد الشاذلى، المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية، طبع البابى الحلبى ١٣٨١هـ، ص١٤.

(٣) الشعرانى، الطبقات الكبرى ج١، ص٤.

المعدودين. وكان أكبر تلامذة الشيخ أبى مدين التلمسانى ... وبعد أن لبس الشاذلى خرقة التصوف.

من إبن حرازم رحل إلى «زويلة»، ثم إلى مدينة تونس وتلقى على يد علمائها العلوم الشرعية وتفقه على مذهب مالك .... (١)

وقد تجول الشاذلى فى معظم بلدان المغرب وسافر إلى العراق وإجتمع بالوالى أبى الفتح الواسطى عام ٦١٨هـ. والواسطى وهو تلميذ الأمام الرفاعى الكبير الذى أرسله أستاذه لينشر طريقته بالأسكندرية. (٢)

ولما إلتقى الشاذلى بإبن مشيش أمره الأخير أن يرتحل إلى أفريقيا فقال له: «ياعلى إرتحل إلى أفريقيا واسكن بها بلداً تسمى شاذلة وهى قرية من قرى تونس.. وفى غار بجبل (زغوان) المطل على شاذلة سكن أبو الحسن الجبل وصحبه فى معظم الأوقات تلميذه الحبيبى .... وفى شاذلة إشتد إقبال المريدين على أبى الحسن وذاع صيته يوماً بعد يوم مما جعله عرضة لأحقاد ودسائس قاضى الجماعة بمدينة «تونس» فبدأ يكيد للشاذلي لدى سلطان تونس. وظل «أبا القاسم بن البراء» يكيد للشاذلى إلى أن عزم الأخير إلى الفرار إلى أن السلطان التونسى .. طلب منه البقاء فقال الشاذلى ما خرجت إلا بنية الحج وإذا قضى الله حاجتى أعود إلى تونس إن شاء الله تعالى فسمح له السلطان بالخروج، ولكن القاضى «إبن البراء» كاد للشاذلى وهو فى طريقه إلى مصر فأرسل إلى سلطان مصر الملك الكامل محمد الأيوبى يقول له أن الواصل إليكم- بقصد الشاذلى- مشوش علينا بلادنا وكذلك يفعل ببلادكم.

(١) جمال الشيال «الدكتور»، أعلام الأسكندرية. دار المعارف ١٩٦٥م، ١٦٥، ١٦٦ وإبن الصباغ، درة الأسرار وتحفة الأبرار فى مناقب الشاذلى، تونس ١٣٠٤هـ، ص١٠، ١٣.
(٢) المرجع السابق، ص١٣، راجع أيضاً المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية، ص١٤.

ولم يكد الشاذلى يصل إلى الاسكندرية حتى قبض عليه وإرسل فى حراسة مشددة للقلعة، وهناك عقد له مجلس، من القضاة والعلماء وفقهاء الدين الذين أكتشفوا علمه وورعه وصدق إيمانه وأحس السلطان أنها مكيدة من «إبن البراء» فإعتذر للشاذلى وأكرم وفادته وبعد رحلة الحج عاد الشاذلى إلي تونس ثم حضر إلي الأسكندرية- سنة ٦٤٢هـ ليقيم بها وكان معه تلميذه الكبير أبو العباس المرسى وخادمه أبا العزايم ماضى بن سلطان والحاج محمد القرطبى وأبو عبد الله البجائى .... وعدد كبير من أتباعه. (١)

ومن خلال مجلسه «بمسجد العاطرين» بدأت طريقة الشاذلى تنتشر فى مصر وتجتنب الكثير من أتباعه والمريدين حتى أن هذه الطريقة قد أثرت بوضوح فى الطرق الصوفية فى مصر وما زالت تجتنب الأتباع والمريدين حتى الآن.

وترجع أهمية الطريقة الشاذلية إلى التمسك بالكتاب والسنة فكان يقول «إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة. ودع الكشف وقل لنفسك أن الله تعالي قد ضمن لى العصمة فى الكتاب والسنة ولم يضمنها لى فى جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة». (٢)

وفى نفس المعنى كان يقول «كل علم يسبق إليك فيه الخواطر وتميل إليه النفس وتلتزم به الطبيعة فإرم به وإن كان حقاً وخذ بعلم الله الذى أنزله على رسوله وإقتدى به وبالخلفاء والصحابة والتابعين من بعدة. (٣)

---

(١) لطائف السنن ص١٥٤ راجع أيضاً ما كتبه الدكتور عامر النجار فى كتابه الطرق الصوفية فى مصر، دار المعارف، ١٩٨٦م، من ص١٧٣ إلى ١٨١.

(٢) الطبقات الكبرى، ج٢ ، ص٤.

(٣) الطبقات الكبرى، ج٢، ص٥.

* ملبس الصوفى:

ويبدو لنا أن الشيخ الشاذلى كان ممن يعتزون بظهور آثار نعمة الله على الإنسان فنراه فى كثير من المواقف يرفض الأخذ بما يسئ لمظهر الإنسان ويتجه مباشرة إلى ما من شأنه الإعلاء من إنسانيته والإعتزاز بما أفاء الله عليه.

فقد كان الشاذلى يأخذ زينته عند كل مسجد، كما كان يرفض الخشن من الثياب فكان يقول «لباسى يقول إن غنى عنكم فلا تعطونى ولباس فقراء الصوفية– يقول أنا فقير إليكم فإعطونى» (١)

كان الشاذلى يلبس الفاخر من الثياب ويركب الفارة من الدواب ويتخذ الخيل الجياد ... ويقول الدكتور عبد الحليم محمود: ومهما يكن من شئ فإن أباالحسن كان ينصح دائماً بالإعتدال ويعلن للمريدين قائلا «لا تصرف بترك الدنيا فتغشاها ظلمتها أو تنحل أعضاؤك لها فترجع لمعانقتها بعد الخروج منها بالهمة أو بالفكرة أو بالإرادة أو بالحركة». (٢)

والقاعدة العامة فى فكر الشاذلى «أعرفالله وكن كيف شئت وذلك لأن من عرف الله تعلق قلبه به وإمتلأ بحبه فلا تأتى منه إلا الفضيلة».(٣)

* ضرورة العمل:

وكان الشاذلى يفضل العمل الذى لا تصغر به عند الحق مما قد تكرهه النفوس الغوية كحمل المتاع وجمع الحطب للطعام– كما يعتقد أن دخول الجنة لا يكون إلا بالعمل، وإن رحمة الله تدرك العابد العامل فيدخل الجنة بالعمل لا بالرحمة الإلهية فقط. (٤)

---

(١) عن لطائف السنن، ص١٢٩.

(٢) عبد الحليم محمود (الدكتور)، أبو الحسن اشاذلى، دار الإسلام، القاهرة والمكتبة العصرية بيروت، ص٤٩.

(٣) نفس المرجع السابق، ص٤٩.

(٤) عن الطبقات الكبرى، ج٢، ص٦.

وينقل الدكتور عبد الحليم محمود صورة الشيخ الشاذلى العابد العامل فيقول- ولقد كان أبو الحسن يعمل فى الزراعة على نطاق واسع. فهو يتحدث فى خطاب لإحد أصدقائه يحدث فيه عن سبب تأخيره فى السفر فيقول «وسبب الإمساك عن السفر فى العادة زرع لنا يدرس قد حرث لنا فى ثلاث مواضع. ويذكر الدكتور عبدالحليم محمود أيضاً أن الشاذلى كان يتخذ فى الزراعة من الوسائل ما يتيح نوعاً من الإكتفاء الذاتى فيربى الثيران مثلا للحرث والدرس، ويروى صاحب «درة الأسرار» أن ثوراً لأبى الحسن كان قد وقع فى بئر فقال إن لله وإنا إليه راجعون. (١) وهذا يؤكد ما ذهب إليه الدكتور عبد الحليم محمود من حب الشاذلى للعمل.

والشاذلى صاحب نظرية فى ترك الإختيار وإسقاط التدبير والعبودية الكاملة لله يقول «لا تختر من الأمر شيئاً وإختر أن لا تختار، وفر من ذلك المختار فرارك من كل شئ إلى الله تعالى، وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة وكل مختارات الشرع وترتيباته فهى مختار الله، ليس لك من الأمر شئ ولابد لك منه واسمع وأطلع». (٢)

والقطبية عند الشاذلى يجب أن تفهم بالمعنى الحسى فالشاذلى يعتبر نفسه قطب زمانه يقول «سألت الله أن يكون القطب الغوث فى بيتى إلى يوم القيامة فسمعت النداء يا على قد إستجبت لك ويقول أخذت ميراثى من الرسول ﷺ فمكنت من خزائن السماء» (٣)

---

(١) أبو الحسن الشاذلى، ص٦٨.
(٢) الطبقات الكبرى، ج٢، ص٨.
(٣) المفاخر العلية، ص١٠٥ كذلك راجع الطرق الصوفية فى مصر، ص١٩٢.

* **الروح :**

وللشاذلي رأى فى معنى الروح بوضح إلى أى مدى يكون عمق المفكر وأصالته فيقول: «ومن ظن أن هذا العلم- أعنى علم الروح وغيره- مما ذكر وما لم يذكر لم يحظ به الخاصة أهل البدأ الأعلى فقد وقع فى عظيمتين، جهل أولياء الله إذ وصفهم بالقصور عن ذلك وظن بربه أنه منعهم وكيف يجوز أن يظن على المخصوص؟». (١)

وخلاصة رأيه فى هذا الموضوع أن السؤال عن الروح كان القصد منه (من أين) فجاء الجواب من عالم به هو رسول الله ﷺ كما قال تعالى: **«قل الروح من أمر ربى»** وهو جواب علم بمصدر المسئول عنه وليست إجابة إنكار وإستنكار كما يظن بعض المفسرين.

ونظراً لما تتمتع به طريقة هذا الصوفى من قبول لدى العامة وذلك لإرتباطها الوثيق بالكتاب والسنة، وكذلك نظراً لبساطة هذه الطريقة فقد شاعت شيوعاً عظيماً فى مصر مما جعلها معيناً خصباً لكثير من الكتاب والمؤرخين المهتمين بصوفية الطرق فى مصر والعالم العربى.

فقد أفاض فى الكتابة عن هذه الطريقة «إبن عطاء الله السكندرى» فى كتابه لطائف المنن والأخلاق فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه الشاذلى وتم طبعه عام (١٣٢٢هـ) وكتب إبن عياد الشاذلى عن أصول هذه الطريقة وقواعدها فى «المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية وكذلك فى الأذكار العلية والأسرار الشاذلية» وتم طبعه عام (١٢٨٨هـ).

---

(١) أبو الحسن الشاذلى، ص٥٨، ٥٩.

وكتب عن هذه الطريقة «محمد بن القاسم الحميرى» فى «درة الأسرار وتحفة الأبرار فى مناقب سيدى أبى الحسن الشاذلى وتلميذه أبى العباس المرسى» وتم طبعه فى مصر عام (١٣٥٣هـ) كما كتب محمد التشابى الحسنى الشاذلى عن هذه الطريقة وشيوخها فى السلسلة العلية فى طريق الشاذلية وفى دوام «الإستغفار» وتم طبعه عام (١٣١٢هـ).

وكذلك تناول الشيخ عبد الحلم محمود حياة أبو الحسن الشاذلى وطريقته ومسيرته فى ضوء الكتاب والسنة وكفاحه وعلمه وورعه وتقواه فى كتابيه «أبوالحسن الشاذلى» و «قضية التصوف فى المدرسة الشاذلية»وسوف تبقى المدرسة الشاذلية مصدراً خصباً للعديد من الدراسات الهامة.(١)

---

(١) راجع أبو الوفا التفتازانى (الدكتور) إبن عطاء الله السكندرى وتصوفه القاهرة ١٩٥٨، وهى دراسة على جانب كبير من الأهمية فى تصوف إبن عطاء بصفة خاصة.

أبو الحسين النورى (٢٩٥ هـ)

Abu - Al-Hussien Al-Nuri

(295 A.H)

أبو الحسن النورى هـو أحمد بن محمد وقيل محمد بن محمد إلا أن الشعرانى ذكره على أنه أبو الحسن أحمد بن محمد النورى وهو أصح كما يذكر السلمى «أحمدأصح». (١)

والنورى بغدادى المنشأ والمولد، خرسانى الأصل، ويعرف «بإبن البوغى». كما يذكر محمد بن الحسن بن خالد أنه خرسانى الأصل من قرية بن هراة. (٢)

وقد لقبه «النورى» كما يذكر «التغليبى» رحمه الله أن النورى إذا دخل مسجد الشونيزية إنقطع ضوء السراج من ضياء وجهه فلذلك سمى بالنورى. (٣)

إلا أن الهجويرى يذكر أنه سمى بالنورى لأنه حين يتحدث فى دار مظلمة كانت الدار تضئ بنور باطنة، وكان يعرف أسرار المريدين بنور الحق حتى قال عنه الجنيد «أبو الحسن جاسوس القلوب». (٤)

وهى روايات تنقصها الدقة مع إنها تدل على علو قدره، ولقد صحب النورى كبار مشايخ عصره، فقد صحب سريا السقطى، ومحمد بن على القصاب، وتوفى سنة خمس وتسعين ومائتين. (٥)

والنورى له طريقة عرفت بإسمه وينتمى إليه «النوريون» وكان بالنسبةلعلماء

---

(١) طبقات الصوفية، ص١٦٤.
(٢) طبقات الصوفية، ص١٦٤.
(٣) الطبقات الكبرى، ص٧٥.
(٤) كشف المحجوب، ج٢، ص٤٢٤.
(٥) طبقات الصوفية، ص١٦٤، ١٦٥.

عصره أشهر من النور بينهم لمناقبه اللامعة وحججه القاطعة، وكان له فى التصوف مذهب مرضى وقاعدة مختارة وقانون مذهبه هو تفضيل التصوف على الفقر. (١)

* الطريقة النورية :

و«الإيثار» هو رأس الطريقة النووية **(ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خاصة)**. (٢)

وحقيقة الإيثار هى أن يرعى الصاحب فى الصحبة حق صاحبه، ويتجاوز عن نصيبه فى نصيبه، ويتجشم التعب من أجل راحة «صاحبه» لأن الإيثار القيام بمعاونة الأغيار مع إستعمال ما أمر الجبار رسوله المختار حيث قال جل شأنه **«خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين»**. (٣).

ومن أروع ما يذكر عن «النورى» فى مجال الإيثار أنه حين أظهر غلام الخليل عداوته لهذه الطائفة وسلك مع كل منهم لوناً من الخصومة أخذوا «النورى» وأتهمه غلام الخليل «بالزندقة» وشهد عليه لدى «الموفق» وهو يومئذ أمير المؤمنين بأنه سمعه يقول: «أنا أعشق الله وهو يعشقنى» فقال النورى سمعت الله تعالى ذكره يقول «يحبهم ويحبونه» وليس العشق بأكثر من المحبة، غير أن العاشق ممنوع، والمحب يتمتع بحبه فبكى «الموفق» من رقة كلامه كما يذكر الطوسى فى اللمع. (٤)

---

(١) كشف المحجوب للهجويرى، ج٢، ص٢٤٠.
(٢) سورة الحشر، الآية ٩.
(٣) سورة الأعراف، الآية ١٩٩ راجع أيضاً كشف المحجوب، ج٢، ص٢٤٠.
(٤) أبو نصر السراج، اللمع، ص٤٩٢.

وكان ممن إتهم بالزندقة مع النورى «الرقام» و «أبا حمزة» فلما حملوا إلى دار الخلافة قال غلام الخليل هؤلاء قوم من الزنادقة، وإذا أمر أمير المؤمنين بقتلهم يتلاشى أصل الزنادقة لأنهم رؤساء كل هذه الطائفة ... فأمر الخليفة بضرب رقابهم فما كان من النورى إلا أن تقدم إلى السياف ليحل محل «الرقام» فى القتل ويقال أنه جلس تحت السيف وهو فى غاية الطرب والطواعية فعجب الناس وقال السياف: أيها الفتى ليس هذا السيف بالشئ المرغوب الذى يتقدمون إليه بهذه الرغبة التى جئت بها ولم تصل إليك النوبة بعد فقال: نعم ولكن طريقتى مبنية على الإيثار، والحياة أعز الأشياء، وأريد أن أبذل هذه الأنفاس المعدودة فى سبيل هؤلاء الأخوة لأن نفساً واحداً فى الدنيا أعز على من ألف سنة فى الآخرة، لأن هذه دار الخدمة وتلك دار القربة، والقربة تدرك الخدمة. (١)

وكان هذا سبباً فى العفو عنه كما شهد له القاضى بأنه ليس من الزنادقة خصوصاً عندما خاطبه النورى قائلا لقد سألت كل هذه الأسئلة ولم تسأل بعد: هل لله رجال قيامهم به، وقعودهم به، ونطقهم وحركتهم وسكونهم كلها حية به، وقائمة بمشاهدته وإذا إنقطعت مشاهدة الحق عنهم لحظة واحدة تعالى صراخهم.

كما يرد على النورى قوله «الجمع بالحق تفرقة عن غيره والتفرقة عن غيره جمع به (٢) بمعنى أن كل من كانت همته مجتمعة بالحق تعالى فهو مفترق عن غيره وكل ما هو مفترق عن غيره مجتمع به مجمع الهمة بالحق تعالى، إفتراق عن التفكير فى المخلوقات، فإذا صح الإعراض عن المكونات، صح الإقبال بالحق، وإذا صح الإقبال بالحق صح الإعراض عن الحق، لأن الضدين لا يجتمعان.

والطريق إلى الجمع أنس بالله ومحبة له ثم تودد وتوسل «فمن وصل إلى ودهأنس بقربه ومن توسل بالوداد فقد اصطفاه من بين العباد». (٣)

---

(١) كشف المحجوب، ج٢، ص٤٢١. (٢) كشف المحوب، ج١، ص٣٤٣.
(٣) طبقات الصوفية، ص١٦٦.

والقرب محبة والجمع رهن بالتسليم والرضا وهى خلة، والفرق بين الخليل والحبيب كالفرق بين من ما بادر بالتسليم ومن طولب به فليس من طولب بالتسليم كمن بادر بالتسليم». (١)

وللنورى فى نظر أهل العرفان مقامات فى النظر فهو يرى أن النظر درجات قد يكون تسلى وتلهى، وهو قد يكون نظر إستفادة ثم هو نظر عيان ومكاشفة ثم هو مشاهدة ثم هو مماثلة ومشاكلة ثم هو نظرة طيبة وملاحظة عيان ومكاشفة ثم هو مشاهدة ثم هو مماثلة ومشاكلة ثم هو نظرة طيبة وملاحظة، ومنهم من كان نظره نظر إشراف ومطالعة وكل واحد منهم من أهل النظر. (٢)

وأعلى درجات الرؤية والمشاهدة هى الرؤية بالله، بمعنى الرجوع فى كل شئ إلى الله. (٣)

ويعتنق النورى مذهباً فى التصوف تقره المدارس المعاصرة وتحرص عليه حيث يقول «ليس التصوف رسوماً ولا علوماً وإنما هو أخلاق». (٤)

ولقدحفلت كتب التراجم بالكثير من الأخبار عن حياة وتصوف «أبو الحسين النورى» كما جاء ذكره فى «صفة الصفوة» و «تاريخ بغداد» و البداية النهاية» و «وسير أعمال النبلاء» وغيرها ممن ذكرنا من كتب التراجم.

---

(١) طبقات الصوفية، ١٦٦.
(٢) طبقات الصوفية، ص١٦٩.
(٣) كشف المحجوب، ج١، ص٣٤٤.
(٤) الطبقات الكبرى، ج١، ص٧٥.

أبو حفص شهاب الدين السهروردى
المتوفى (٦٣٢ هـ)
"Al- Sahrwardi Abu Hafs Shihab Al-Din
(632 A.H)

«السهروردى» هو شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد السهروردى المتوفى ٦٣٢هـ، وكان مولده بسهرورد فى الشمال الغربى من إيران فى أواخر رجب أو أوائل شعبان سنة تسعة وثلاثين وخمسمائة. (١)

ويذكر إبن العماد «فى شذرات الذهب» (٢) أن إسمه عمر بن محمد بن عبدالله أو شهاب الدين، ويؤكد تاريخ مولده على النحو الذى ذكرناه آنفاً وهو فى سنة ٥٣٩هـ، وكان مولده بسهرورد وإنتقل إلى بغداد حيث صحبه هبه الله بن الشبيلى. وصحب عمه أبا نجيب السهروردى، وإنتهت إليه تربية المريدين وتسليك العباد ومشيخة العراق.

ولكى لا يقع القارئ فى الخلط أو الخطأ لابد من التمييز بين أقطاب ثلاثة لحق بهم لقب السهروردى المقتول صاحب «حكمة الأشراق» وأسمه «أبو الفتوح يحى بن حبش بن أميرك» (٣) الملقب شهاب الدين، وهو من أوائل متفلسفة الصوفية، وكان مولده سنة (٥٥٠هـ) كما كان مقتله بأمر صلاح الدين الأيوبى فى حلب سنة (٥٨٧هـ) وثانى هؤلاء هو «أبو نجيب السهروردى» (٤) المتوفى

---

(١) وفيات الأعيان، ج٣، ص١١٩، ١٢٠.

(٢) شذرات الذهب، ج٥، ص١٥٣، ١٥٤.

(٣) وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٤٠، ٣٤٨ وكذلك محمد على أبو ريان، السهروردى المقتول.

(٤) راجع مقدمة عوارف المعارف، لأبى حفص السهروردى تحقيق د. عبد الحليم محمود د. محمود بن الشريف المقدمة، راجع أيضاً أبو الوفا التفتازانى (الدكتور) ، المدخل إلى التصوف الإسلامى، القاهرة ١٩٧٣، ص٢٢٥.

(٥٦٣هـ) وهو عم أبو حفص السهروردى الذى نخصه بالبحث.

ويعد كتاب «عوارف المعارف» من أهم مصنفاته وقد نال عناية الكثيرين من أهل الطريقة، وهو ما يمكن أن نتبينه من التعليقات عليه، وهى التعليقات قام بها الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفى عام (٨١٦هـ)، والإختصار الذى قدمه محب الدين أحمد بن عبد الله الطبرى المالكى الشافعى المتوفى عام (٩٦٤هـ)، كما إنه حظى بعناية الشيخ قاسم بن قطلوبنا الحنفى المتوفى عام (٨٧٩هـ) والذى قام بتخريج أحاديثه. (١)

ولقد كان أبو حفص السهروردى فقهياً شافعى المذهب، وكان شيخاً صالحاً ورعاً كثير الإجتهاد فى العبادة والرياضة. وهو إلى جانب ذلك «شيخ وقته فى علم الحقيقة، وإنتهت إليه الرياسة فى تربية المريدين ودعاء الخلق إلى الله تعالى، وإلى جانب صحبته لعمه صحب الشيخ عبد القادر الجيلى وكان فقهياً عالماً واعظاً مفتناً مصنفاً، وهو صاحب التصانيف المشهورة، وإشتهر إسمه، وقصد من الأقطار، وظهرت بركات أنفاسه على خلق من العصاة فتابوا ووصل به خلق من الله تعالى وكف بصره قبل موته». (٢)

*** طريقة السهرودى:**

والقارئ لكتاب «عوارف المعارف» يستطيع أن يتبين موقع «السهروردى» بين أهل الحقائق- فهو يرى أن العلم بالله صفة الصوفية، والعبادة شغلهم والتقوى شعارهم، وحقائق الحقيقة أسرارهم. (٣)

---

(١) حاجى الخليفة، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، ص٤٢، ٤٣ وعوارف المعارف، ص١١.
(٢) النجوم الزاهرة، ج٦، ص٢٨٣: ٢٨٤ وأيضاً شذرات الذهب، ج٥، ص١٥٣، ١٥٤.
(٣) عوارف المعارف، ج١، ص٢١٦.

ويفرق السهروردى بين المتصوف Mystic والمتشبه بالصوفية، بالصوفية، فيقول أن المتشبه صاحب إيمان، والمتصوف صاحب علم، لأنه بعد الإيمان إكتسب مزيد من العلم بطريقتهم، وصار له من ذلك مواجيد يستدل بها عن سائرها، والصوفى صاحب نوق، فالمتصوف سبق إلى مقار الروح من بساط القرب، والمتصوف بالنسبة للصوفى كالمتزهد بالنسبة إلى الزاهد لأنه تفعل وتعمل وتسبب إشارة إلى ما بقى عليه من وصفه فهو مجتهد فى طريقه سائر إلى ربه.... فالصوفى فى مقام المقربين، والمتصوف فى مقار القلب صاحب مراقبة، والمتشبه فى مقاومة النفس صاحب مجاهدة وصاحب محاسبة، فتلوين الصوفى بتلوين قلبه وتلوين الصوفى بوجود نفسه. (١)

وهى تفرقة دقيقة تحدد ببراعة متى يكون الإنسان صوفى ومتى يكون متصوفاً، ومتى يكون متشبها بالصوفية.

ويتحدث عن الملامتية فيذكر أنهم قوم يتمسكون بالإخلاص، ويرون كتم الأحوال والأعمال ويتلذذون بكتمها حتى ولو ظهرت أعمالهم وأحوالهم لأحد إستوحشوا من ذلك كما يستوحش العاصى من ظهور معصيته. (٢)

ثم هو يتحدث عن معنى الإخلاص كما ورد فى أقوال القوم فهو عند ذو النون له علامات ثلاث- إستواء الذم والمدح من العامة، نسيان رؤية الأعمال فى الأعمال وترك إقتصاد ثواب العمل فى الآخرة. (٣)

وصدق الإخلاص نسيان رؤية الخلق بدوام النظر إلى الحق (٤) فهو فناء عن الخلق بالحق A State of Annihilation.

وللسهروردى أثار كثيرة يصف فيها أحوال الصوفية، وسلوكهم وأدابهم فى سفرهم وإقامتهم ودخولهم الأربطة وإستقبالهم فيها، وهى من الأهمية بحيث تستحق الدراسة والعناية بها.

(١) عوارف المعارف، ١، ص٢١٩، ٢٢٠.
(٢) عوراف المعارف، ج١، ص٢٢٦.
(٣) عوارف المعارف، ج١، ص٢٢٦.
(٤) عوارف المعارف ج١، ص٢٢٦.

أبو حمزة محمد بن إبراهيم البغدادى البزاز (٢٨٩ هـ)
"Al-Bazaz- Muhammad IIbn- Ibrahim"
(298 A.H)

«البزاز» هو محمد بن إبراهيم البغدادى (١) صاحب السرى السقطى وحسنا المسوحى، وكان مريد المحاسبى ومن أقران النورى، وخير النساج، وكان عالماً بالتفسير والقراءات وله براوية الحديث النبوى دراية. (٢)

ولقد تعرض «البزاز» (٣) لمحنة عنيفة حينما أظهر غلام الخليف عداوته لهذه الطائفة وسلك مع كل منهم لوناً من الخصومة، فقد أخذوا «النورى» و «الرقام» و «أبا حمزة البزاز» وحملوهم إلى دار الخلافة وإتهمهم غلام الخليل بالزندقة قائلا «هؤلاء قوم من الزنادقة وإذا أمر أمير المؤمنين بقتلهم يتلاشى أصل الزنادقة لأنهم رؤساء كل هذه الطائفة وإذا تم هذا الخير على يديه فأنا أضمن له ثواباً كبيراً، فأمر الخليفة ضرب رقابهم فى الحال .. ثم توقف فى أمرهم لأنهم آثروا الموت على الحياة «وعندما أحيل أمرهم إلى قاضى القضاة الذى وجدهم فى كل ما سألهم عنه على أحكام الشريعة– فكتب إلى الخليفة يقول «إذا كان هؤلاء ملاحدة فأنا أشهد وأحكم بأنه لا يوجد على وجه الأرض موحد! «فدعاهم الخليفة وقال سلوا حاجاتكم، فقالوا إن حاجاتنا إليك هى أن تنسانا فلا ترانا مقربين بقبولك، وقبولك كهجرك، فبكى الخليفة وأعادهم مكرمين. (٤)

---

(١) الطبقات الكبرى ج١، ص٨٥.
(٢) طبقات الصوفية، ص٢٩٥.
(٣) كشف المحجوب، ج١، ص٣٦٥.
(٤) كشف المحجوب، ج٢، ص٤٢١.

وكان أحمد بن حنبل يدعوهم «بالصوفية» فإذا جرى فى مجلسه شيئاً من كلام القوم يقول لإبى حمزة «ما تقوله فيهم يا صوفى؟». (١)

* طريقة البزاز:

ومن طريقة «البزاز» أنه ينادى بحب الفقر والإشتغال بالشكر- وهو يرى السالك The Seeker يتعلم الطريق إلى الله بتعليم الله له لا بالإستدلال. ثم إنه يضع شرطاً لصحة الطريقة وإستقامة الطريق فيراه فى ضرورة متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام- يقول «حب الفقر لشديد ولا يصبر عليه إلا صديق، وكان يقول- إذا فتح الله عليك طريقاً من طريق الخير فالزمه، وإياك أن تنظر إليه أو تفتخر به وإشتغل بشكر من وفقك لذلك فإن نظرك إليه يسقطك من مقامك، وإشتغالك بالشكر يوجب لك فيه المزيد .. وكان يقول من علم طريقة الحق هان عليه سلوكها وهو الذى علمها بتعليم الله إياه، وأمل من علمها بالإستدلال فمرة يخطئ ومرة يصيب، ولا دليل على الطريق إلى الله تعالي إلا متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام فى أفعاله وأحواله. (٢)

وكان البزاز ممن يحسنون الكلام ثم أدرك أن الصمت أبلغ من الكلام لذلك فقد فضل أن يلوذ بالصمت حتى مات.

وللبزاز فى الحب نظرية متكاملة. فهو يرى أنه لكى يكون المحب محباً حقيقاً فإنه يجب عليه أن يتفرغ لحبه ووصاله بحبيبه The cotinuance with the beloved.

سئل البزاز «هل يتفرغ المحب لشئ سوى محبوبه فقال لا لأن المحب فى بلاء دائم وسرور منقطع وأوجاع متصلة لا يعرفها إلا من باشرها». (٣)

(١) طبقات الصوفية، ص٢٩٥.
(٢) الطبقات الكبرى، ج١، ص٨٥.
(٣) الطبقات الكبرى، ج١، ٨٥.

وهذه نظرية فى الربط بين الحب والألم- والحب والإبتلاء- فهو يرى إنه ليس بمتحقق فى الحب من راقب أوقاته أو تحمل فى كتمان حبه حتى ينتهك فيه فيفصح ويخلع العذار ولا يبالى عما يرد عليه من جهة محبوبة أو بسببه، يتلذذ فى الحب». (١)

والتلذذ بالألم فى الحب هو إتجاه نفسى يعلى من الألم ويجعل منه شئ أشبه بالعبادة الروحية وقد وجد هذا الإتجاه عند رابعة العدوية، وكذلك عند «بشر الحافى» والأخير من أصحاب «البزاز» وهو عندما يعلن أن حبه ليس مما يجب إخفاءه إنما يشير إلى نظرية إكتملت عند الصوفى المحب عمرو بن الفارض (المتوفى ٦٣٢هـ) وهى نظرية فى خلع العذار وهتك الأستار وفض الحجب فليس فى هذا عار على المحب وكأنما هو سائر على طريقة بنان الجمال الذى ينشدنا:

لحانى العاذلون فقلت مهلا

فإنى لا أرى فى الحب عاراً

وقالوا: قد خلعت فقلت لسنا

بأول خالع خلع العذارا (٢)

لكن حب البزاز مقترن بالذكر، والذكر يشغل المحبوب عن الإنشغال بغير المحبوب. توفى البزاز فى مسجد المدينة فى يوم الجمعة «سنة تسع وثمانين ومائتين» (٣) وقد ترك فى الزهد والصبر والشكر آثاراً عظيمة.

---

(١) طبقات الصوفية، ص٢٩٤.
(٢) طبقات الصوفية، ص٤٩٢.
(٣) الطبقات الكبرى، ج١، ص٨٥.

أبو سعيد الأعرابى المتوفى(٣٤١ هـ)

Abu Saied Al-Arabi

(341 A.H)

«أبو سعيد» هو أحمد بن محمد بن بشر بن درهم (١) ويذكر بن كثير على أنه «إبن يونس إبن درهم» سكن مكة وصار شيخاً للحرم (٢)- ويقول الذهبى أنه كان أكثر الناس علماً وزهداً وعبادة. (٣)

ولابد هنا من الإشارة إلى صاحب الرسالة القشيرية يقول أن إسمه «أحمد بن محمد بن زياد البصرى» وأنه جاور الحرم ومات به سنة إحدى وأربعين وثلثمائة. (٤) فهو بصرى مكى. ولقد كان أبو سعيد واحداً من أعضاء مدرسة عظيمة كان على رأسها الجنيد، وعمرو بن عثمان المكى، وكان من جلة مشايخهم وعلمائهم أسند الحديث ورواه وكان ثقة. (٥)

وبالإضافة إلى رواية الحديث فإن أبو سعيد الأعرابى كان صوفياً ورعاً، وعارفاً سائراً على طريق التصفية لذلك وجدناه يرى طيب الدنيا فى الخروج منها أو الخروج عنها، كما أنه يرى طيب الجنة لأهلها بالخلود فيها- كما أنه يعتقد أن الخروج من الدنيا هو سبيل السالك إلى الجنة وأما الخروج من الجنة هو إن حدث لأهلها كان لهم هلاكاً.

يقول «طابت الدنيا بذكر الخروج منها وطابت الجنة بذكر الخلود فيها».(٦)

---

(١) طبقات الصوفية، ص٤٢٧.
(٢) البداية والنهاية، ج١١، ص٢٦٦.
(٣) شذرات الذهب، ج٢، ص٣٣٥.
(٤) الرسالة القشيرية، ص٣٠.
(٥) راجع الرسالة القشيرية ص٣٠، وطبقات الصوفية ص٤٢٧.
(٦) طبقات الصووفية، ص٤٢٨.

والوصول إلى المعرفة عند الأعرابى مقترن بخطوات يخطوها على الطريق وله سمات محدودة.

* المعرفة عند أبو سعيد :

فالمعرفة تبدأ بالأعتراف بالجهل أولا وهى تقترن بالزهد الذى يعنى عنده عدم الإشتغال بما زاد عن الحاجات الضرورية، كما إنه يرى ذلك مصحوباً بالرضى والتوكل وإيثار المحبوب على كل ما سواه.

وإذا ما إبتلى العارف صبر، وإذا ما أصابته المحن والبلايا رضى، ثم إنه بعد ذلك عليه باليقين فيما يتقلب فيه من أحوال لأن اليقين بأن الحق أقرب إليه من حبل الوريد، وأنه جل شأنه هو الذى يلقب السالك فى الأحوال وهو مما يقدره على ترك الشكوى التى تتنافى مع الصبر، وهذا أيضاً مما يجعل الإنسان راضياً بقضاء الله وقدره لأنه يثق أن ما قد يأتى مخالفاً ما يريد هو من عناية الله به لأنه أعلم منه به، واقرأ قول الإعرابي فى هذا المعني «المعرفة كلها الإعتراف بالجهل، والتصوف كله ترك الفضول، والزهد كله أخذ ما لابد منه، وإسقاط ما بقى، والمعاملة كلها إستعمال الأولي، فالأولى من العلم، والتوكل كله طرح الكلف، والرضا كله ترك الإعتراض، والمحبة كلها إيثار المحبوب على الكل، والعافية كلها إسقاط التكلف والصبر كله تلقى البلاء بالرحب، والتفويض كله الطمأنينة عند الموارد، واليقين كله ترك الشكوى عندما يضاد مرادك، والثقة بالله علمك أنه بك وبمصالحك أعلم منك بنفسك. (١)

ومن كمال العبد هو أن تسمو همته فالهمة القوية ورع يواجه به الصوفى كل ما يعترضه من آفات فى الطريق إلى الله، ومن شأن الهمة أن تسمو

(١) طبقات الصوفية، ص٤٢٨، ٤٢٩.

بصاحبها إلى أعلى المراتب وأسماها لأنها تتنزه عن الصغائر. يقول: من اصلح الله همته سما إلى أسمى المراتب، وتنزه عن الدناءة أجمع. (١)

والواصل إلى هذه المراتب يطلب الطريق إلى الله بالله لا بسواه، والطلب مقترن بالمجاهدة ثم أن طلب الطريق لا يكون إلا بالإستغناء عن الطريق والأدلة، وإتخاذ الحق دليل السالك ووسيلته للوصول.

يقول أبو سعيد «من طلب الطريق إليه وصل إلى الطريق بجهد وإجتهاد ومجاهدة، ومن طلب إستغنى عن الطريق والأدلة وكان الحق دليل إليه وموصله لا غير. (٢)

وأبو سعيد صاحب نظرية فى الوقت. فهو لا يرضى من الأوقات إلا أفضلها، وافضل الأوقات وقت يستحق فيه السالك الخيرات، ووقت يجرى فيه الحق جل شأنه وقد سئل أبو سعيد عن الوقت فقال «ما الذى ترضى من أوقاتك، فقال الأوقات كلها لله تعالى، وأحسن الأوقات وقت يجرى الحق فيه على ما يرضيه عنى». (٣)

وكثيراً ما يذكر كتاب التراجم أبو سعيد الأعرابى على أنه من الملتزمين فى تصوفهم بكتاب الله وسنة رسوله، وله كثير من المرويات عن رسول الله ﷺ، كما أنه جمع كتاب «طبقات النساك» وكتاب «تاريخ البصرة».

وله مصنفات فى شرف الفقر وفى التصوف (٤) وهو صوفى جدير بالدراسة لأن ما تركه من مصنفات يشتحق الإهتمام.

(١) طبقات الصوفية، ص٤٢٩.
(٢) طبقات الصوفية، ص٤٣٠.
(٣) طبقات الصوفية. ص٤٣٠.

أبو على الروزبارى (٣٢٢ هـ)

Abu Ali Al- Roudbari

(1322 A.H)

«الروزبارى» هو أحمد بن محمد بن القاسم بن منصور (بن شهريار بن فهرداذار بن فرغدد بن كسرى على نحو ما يذكر أبو نعيم فى «الحلية»، والقشيرى فى «الرسالة». (١)

إلا أن «إبن العماد الحنبلى» يذكر أن اسمه أبو على محمد بن أحمد بن القاسم الروزبارى. (٢)

والروزبارى بغدادى الأصل من أبناء الوزراء والكبار. ويتصل نسبه بكسرى كما هو واضح فيما قدمنا من نسبه- صحب أباالقاسم الجنيد، وأبا الحسن النورى، وأباحمزة، وحسن المسوحى، ومن فى طبقتهم من مشايخ بغداد، كما صحب بن الجلاء فى الشام. (٣)

كان الروزبارى يقول إستاذى فى التصوف الجنيد، وفى الحديث إبراهيم الحربى، وفى الفقه بن سريج، وفى النحو ثعلب. (٤)

حضر الروزبارى إلى مصر وسكن بها إلى أن توفى فى سنة إثنين وعشرين وثلثمائة. (٥)

والروزبارى محدث فقيه متصوف، وله أقوال عديدة تبين لنا أنه كان زاهداً له فى الصبر والشكر والتوحيد مقامات وأحوال.

---

(١) أبو نعيم الأصفهانى حلية الأولياء ج١٠ ص٣٥٦ والرسالة القشيرية، ص٢٨.
(٢) شذرات الذهب، ج٢، ص٢٩٦.
(٣) طبقات الصوفية، ص٣٥٤.
(٤) طبقات الصوفية، ص٣٥٥ كذلك راجع شذرات الذهب، ج٢، ٢٩٦.
(٥) شذرات الذهب، ج٢، ص٢٩٦.

* **نظرة أبو على فى ترك التدبير :**

وهو أيضاً صاحب نظرية فى ترك الإختيار والتدبير لله ذلك أنه يرى أن المريد الحقيقى هو ذلك الذى لا يرى لنفسه إرادة ولا تدبير وإنما التدبير والإرادة لله. كما إنه يجعل من إرادة المريد مرآة لإرادة ربه فإذا أراد لنفسه من الكونين شيئاً فإنه لا يريد إلا الله لقوله: المريد الذى لا يريد لنفسه إلا ما أراد الله«والمريد لا ريد من الكونين شيئاً غيره أو كما جاء فى كشف «المحجوب» والمراد من الحق لا يريد غير الحق. (١)

ويقرن الروزبارى بين الرضى والبر فهو لا يرى الأول دون الثانى ثم إنه يرى ضرورة الكمال الشكر على النعم، يقول « لا رضى لمن لا يصبر، ولا كمال من لا يشكر، وبالله وصل العارفون إلى محبته وشكروه على نعمته». (٢)

* **الزهد عند أبو على :**

وأما نظريته فى الزهد فتقوم أساساً على نوع من الصبر الملازم للقناعة والفقر المادى الملازم لغنى النفوس. فهو لا يرى العز فى أمور لا تبقى بل هذه الأمور قرينة المذلة والبعد عن الله والعز فى غنى النفوس وطلب الباقيات الصالحات. يقول فى ذلك «بطن جائع معه قلب قانع، وفقر دائم معه زهد حاضر، وصبر كامل معه قناعة دائمة، وفى إكتساب الآخرة عزها، فيا عجب لمن يختار المذلة فى طلب ما يفنى على العز فى طلب ما يبقى». (٣)

وتتلازم نظرية الروزبارى فى الزهد "Asceticism" مع نظرية فى الفناء عن الأكوان والأغيار فهو ينشد فى ذلك المعنى.

لو مضى الكل منى لم يكن عجبا ... وإنما عجبى للبعض كيف بقى

أدرك بقية الروح فيك قد تلفت ... قبل الفراق فهذا آخر الرمق (٤)

---

(١) طبقات الصوفية، ص٣٥٦ وكشف المحجوب، ج١، ص٣٦٩.
(٢) إبن كثير البداية والنهاية، ج١١، ص١٨١. (٣) البداية والنهاية، ج١١، ص١٨١.
(٤) شذرات الذهب، ج٢، ص٢٩٦.

والفناء هنا كما هو واضح ليس فناءاً تاماً يدخل صاحبه فى شبهة القول بالحلول أو الاتحاد وإنما هو فناء عرفاني- وهو شوق حارق إلى المحبوب «الله» يصل بصاحبه إلى درجة من درجات القرب المصاحب للمكاشفة- يقول الروزبارى «إن المشتاقين إلى الله يجدون حلاوة الشوق عند ورود المكاشف لهم عن روح الوصال إلى قربه أحلى من الشهد». (١)

* المعرفة فى رأى أبو على:

وتتسم هذه النظرية العرفانية بالوضوح والدقة إذ يجعل الروزبارى من كل آلة من آلات السالك وسيلة من وسائل المعرفة لها درجات ومرتبة لا تتخطاها، فالمشاهدات للقلوب، والمكاشفات للأسرار والمعينات للبصائر، والمراعات للأبصار.(٢)

ولا تكون المشاهدات إلا فى أوان التجلى- والتجلى لا يكون للمسمى وإنما هو تجلى الأسماء وإستتار وخفاء للذات. قال أبو على فى هذا «كيف تشهده الأشياء وبه فنيت بذواتها عن ذواتها؟ أم كيف غابت الأشياء عنه وبه ظهرت وبصفاته، فسبحان من لا يشهده شئ! ويقول أيضاً تشوقت القلوب إلى مشاهدة ذات الحق فألقيت إليها الأسامى فركنت إليها والذات مستترة إلي أوان التجلى وذلك قوله تعالى: **"ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها" أى وقفوا معها عن إدراك الحقائق**.(٣)

ويعاود «أبو على الروزبارى» التأكيد على أن ما يبدوا للقلوب والأسرار فى أوان التجلى هو تجلى الأسماء التى بها يسكن شوق المحبين وتأنس بها قلوب العارفين فيكرر فى أكثر من موضع هذه المعانى العظيمة. (٤)

(١) البداية والنهاية، ج١١، ص١٨١.
(٢) طبقات الصوفية، ص٣٥٨.
(٣) طبقات الصوفية ص٣٦٩.
(٤) طبقات الصوفية ص٣٦٠ والبداية والنهاية ج١١ ص١٨١.

ومن أهم ما يقال فى فناء أبو على ومشاهداته إنها من الأحوال التى تحذر من الوقوع فى الهفوات فهو لا يعترف بالمريد الذى تستوى عنده الأحوال، أو يقول أنه ممن لا يتأثرون بإختلافها.

فقد سئل أبو على عمن يسمع الملاهى ويقول هى لى حلال لأنى وصلت إلى درجة لا تؤثر فى إختلاف الأحوال فقال نعم قد وصل ولكن إلى سقر- يعنى إلى جهنم وسئل عن التصوف هذا مذهب كله جد فلا تخلطوه بهزل. (١) فهو لم يكن يوافق على أن للمريد من أحوال الغيبة والسكر ما يجعله غير قادر على التفرقة بين الجد والهزل، وبين ما هو من التصوف الموافق للشريعة والأحوال المخالفة لها- لذلك نراه محدثاً فقيهاً وصوفياً من الملتزمين بالكتاب والسنة. ونظراً لغزارة فكره وصفاء روحه وأنه من معاصرى مدرسة الجنيد والنورى فإنه جدير بالدراسة والبحث.

---

(١) الرسالة القشيرية، ص٢٨.

بنان بن محمد الجمال (٣١٦هـ)

Pnan Ibn Mohammad AL Gammal

(316 A.H)

بنان الجمال هو بنان بن محمد بن حمدان بن سعيد يكنى أبو الحسن ويلقب الوسطى لأن أصله من واسط، سكن مصر واقام بها ولحق بالرفيق الاعلى سنه ست عشرة وثلثمائة. (١)

كان «البنان» على ما تذكر المصادر نو مكانة عظيمه فى النفوس، وكانوا يضربون به المثل فى العباده، صحب «الجنيد» وحدث عن «الحسن بن محمد الزعفرانى» وكان أستاذ أبى الحسين النورانى «توفى فى رمضان وخرج فى جنازته أكثر أهل مصر .. ويذكر السخاوى أنه من جلة المشايخ والقائلين بالحق. له المقامات المشهوره والآيات المذكورة وكان أستاذ أبى الحسن النورى. (٢)

وأما لقب الجمال (٣) فقد لحق به لأنه حمل زاده على رقبته وهو متوجه للحج فشاهدته امرأه عجوز فى الباديه فقالت له أنت «جمال» ما أنت متوكل من هنا قيل عنه أنه جمال وربما حرفت إلى «الجمال».

* العبودية والطاعة:

وبنان الجمال صحاب آراء ترقى إلى مستوى النظرية فى الطاعة. والحب والتوحيد، فهو يجعل من الطاعه مراتب ومستويات فعنده أن:

---

(١) تراجع ترجمة بنان الجمال فى طبقات الصوفية للسلمى، طبعة القاهرة ٢٦٩، ص٢٩١ كذلك يراجع إبن العماد الحنبلى، فى شذرات الذهب، وطبعة بيروت ١٩٧٩ ج٢، ص٢٧١، ٢٧٢ وكذلك طبقات الشعرانى، طبع مكتبة صبيح، ج١، ص٨٤.

(٢) شذرات الذهب، ج٢، ص٢٧١ وتاريخ بغداد ج٧، ص١٠٠، ١٠٧ وطبقات الضعرانى ١، ص٨٤.

(٣) شذرات الذهب، ج٢، ص٢٧٣ وبنان بضم الباء الموحدة ونون بعد الألف نون.

طاعة أهل السماء الدنيا على الخوف والرجاء.

طاعة أهل السماء الثانية على الحب والحزن.

وطاعة أهل السماء الثالثة على المنه والحياء.

وطاعة أهل السماء الرابعة على الشوق والهيبة.

وطاعة أهل السماء الخامسة على المناجاه والاجلال.

وطاعة أهل السادسة على الانابه والتعظيم.

وطاعة أهل السماء السابعة على المنه والقربه (١) وفى مجال التوحيد يقول إن أفراد الحق بالربوبية إفرادك بالعبودية وقال منجل أحوال الصوفيه الثقة بالمضمون والقيام بالأوامر ومراعاة السر والتخلى من المكونين بالتشبت بالحق، وقال رؤية الأسباب جمله على الدوم قاطعة عن مشاهدة المسبب». (٢)

وأما فى «الحب الالهى» (٣) فهو صاحب نظريه فى استلذاذ أو استعذاب الالم- يقول أو ليس بمتحقق فى الحب من راقب أوقاته أو تحمل فى كتمان حبه حتى يهنك ويفتضح ويخلع العذار ولا يبالى عما يرد عليه من جهة محبوبه أو بسببه ويتلذذ بالبلاء كما يتلذذ الأغنياء بأسباب النعم وهو ينشد فى ذلك شعر لحانى العاذلون فقلت مهلا ... فانى لا أرى فى الحب عارا

وقالوا قد خلعت فقلت لست ... بأول من خلع العذارا

---

(١) طبقات الصوفية، ص٢٩٣.
(٢) شذرات الذهب، ج٢، ص٢٧١.
(٣) شذرات الذهب، ج٢، ص٢٧١، ٢٧٢ وجاءت الأبيات فى طبقات الصوفية على هذا النحو:
لحانى العاذلون فقلت مهلا ... فانى لا أرى فى الحب عارا
وقالوا قد خلعت فقلت لست ... بأول من خلع العذارا
راجع طبقات الصوفية، ص٢٩٤.

وكان «الجمال» سائرا على منهج عدم إشباع البطن أو الشره فى الطعام وذلك انه يروى أن رسوله الله ﷺ كان قد زاره فى المنام عقب تناوله طعام كثيراً «وقال له يا بنان من أكل بشره نفس أعمى الله عين قلبه. (١) يقول فانتبهت وعقدت أن لا أشبع بعدها أبداً» فالجوع يعد عنده منهجاً لتنوير الباطن وشاحذا للروح وموقاظا للبصيره.

ويتوافق هذه الاتجاه فى الجوع مع إتجاهه فى القناعة ذلك أنه يرى أن عبوديه الانسان فى طمعه وإقباله على الملذات واشباع الحاجات بكل الوسائل، كما أن حريته تتلازم ومعنى من القناعه يعف عن هذه الأمور الدنيا يقول

الحر عبد ما طمع   والعبد حر ما قنع (٢)

ورغم أن «البنان» هذا صاحب أراء روحية على درجة عاليه من الأهمية إلا أن المصادر أغفلته كما لم يتناوله أحد من الباحثين بالدراسه، وتبقى كتب التراجم التى أشرنا إليها من أهم مصادر الحصول على المعلومات عنه.

---

(١) طبقات الشعرانى، ج١، ص٨٤.
(٢) شذرات الذهب، ج٢، ص٢٧٢.

جعفر بن محمد الخلدى (٣٤٨ هـ)

Jafar ibn Mohmmed Al-Khuldi

(348 A.H)

جعفر الخلدى، هو جعفر بن محمد نصير بن القاسم، أبو محمد الخواص الملقب بالخلدى. شيخ الصوفية (١) يذكر السلمى أنه صحب الجنيد بن محمد وعرف بصحبته، وصحب أبا الحسن النورى، وسمنون، وأبا محمد الجريرى، كما سمع الحارث بن أبى أسامة التميمى وبشر بن موسى الأسدى، وأبا شعيب الحرانى وعلى بن عبد العزيز البغوى، وعمر بن حفص الدوسى، وحسن بن على المعمرى، ومحمد بن الفضل بن جابر السقطى، وغيرهم من مشايخ عصره من أهل الكوفة، ومكة، والمدينة، ومصر ... كان كثير السفر ولقى كبار المشايخ من المحدثين والصوفية، ثم عاد إلى بغداد فاستوطنها، وروى بها علماً كثيراً. (٢)

كان مولد جعفر الخلدى فى سنة إثنين أو ثلاث وخمسين ومائتين على نحو ما يذكر صاحب تاريخ بغداد. (٣)

وكان من أفتى مشايخ عصره وأحسنهم قولا حج قريباً من ستين حجة وتوفى ببغداد سنة ثمان وأربعين وثلثمائة وقبره بالشونيزية عند قبر سرى السقطى والجنيد. (٤)

كان الخلدى صاحب إتجاه خاص فى الزهد "Asceticism" فلا يصح فى نظره إلا يكون زاهداً فى الرياسة أولا ويبدو إنه رأى أن النفس مولعة بحب التفاخر والكبر وشهوة الرياسة فراح يقمعها فى الزهد فى كل مراداتها.

---

(١) طبقات الصوفية، ص٤٣٤.

(٢) تاريخ بغداد ج٧، ص٢٢٦.

(٣) تاريخ بغداد ج٧، ص٢٢٧.

(٤) طبقات الصوفية ص٤٣٤.

* التوكل وتمام العبودية

وأما التوكل عنده فيتناسب والمعنى الإسلامى الذى يرى أن المتوكل هو ذلك الذى يقوم بما يجب عليه ويقدم الأسباب التى من شأنها أن تقود إلي ما يهدف إليه من نتائج- إلا إنه يترك النتائج للحق فإذا أعطاه شكر وإذا منعه صبر يقول: «التوكل- استواء القلب عند الوجود والعدم، بل الطرب عند العدم والخمول عند الوجود- بل الإستقامة مع الله تعالى على الحالين». (١)

أى أن التوكل هو أن يكون وجود الرزق وعدمه لدى القلب سواء، فلا تفرح بوجود الرزق، ولا تغتم لعدمه لأن الجسد ملك للمالك وأقطع تصرفك- وهذا المعنى يتكامل وما قدمناه عنده من معانى الحرية والعبودية- ويبدو أنه أخذ هذا المعنى من صحبته للجنيد فيروى عنه أنه دخل على الجنيد فوجده محموماً. فقال يا أستاذ ! أدع الحق تعالى أن يشفيك، فقال: لقد كنت أدعو بالأمس فنوديت فى سرى: إن جسدك ملك لنا، فإذا شئنا جعلناه صحيحاً، وإذا شئنا جعلناه عليلا، فمن أنت حتى تتدخل بيننا وبين ما نملك؟ فاقطع تصرفك لتكون عبداً. (٢)

ويؤكد هذا المعنى من التوكل والحرية المقترنة بتمام العبودية لله جل شأنه قول «الخلدى» حين سئل- أنطلب الرزق؟ فقلت- يعنى الخلدى- إن فى أى موضع هو فأطلبوه، فقالوا أنسأل الله ذلك؟ فقلت أن علمتم أنه نسيكم فذكروه، فقالوا أندخل البيت ونتوكل على الله؟ فقلت أتجربون الله بالتوكل؟ فهذا شك. فقالوا كيف الحيلة؟ فقلت ترك الحيلة. (٣)

---

(١) طبقات الصوفية ص٤٣٧ وكشف المحوب، ج١، ص٣٦٨.
(٢) كشف المحجوب، ج١، ص٣٦٨.
(٣) تاريخ بغاد، ج٧، ص٢٢٦.

فهو يذكر فى هذا المقام أن من أراد الزهد فليزهد أولا فى الرياسة ثم ليزهد فى قدر من نصيب نفسه ومراداتها (١).

* **الزهد :**

وأما السياحة لديه فهى سياحتان أو سفران، سفر فى الأرض، والهدف منه الإعتبار بما يشاهد من ثار قدرة الله، والأخذ عمن يلتقى بهم من أولياء الله الصالحين والفيوضات الربانية وهو يقول فى ذلك «المجاهدات فى السياحات، والسياحة سياحتان: سياحة النفس بالسر على الأرض ليرى أولياء الله أو يعتبر بآثار قدرته وسياحة القلب ليتول فى الملكوت، فيورد على صاحبه بركات مشاهدات الغيوب فيطمئن القلب عند الموارد». (٢)

* **حرية الارادة والعبودية :**

هو صاحب نظرية فى حرية الإرادة "Free Well" تتلازم ومعنى من معان العبودية الخالصة لله جل شأنه. فهو يفهم من عبودية الإنسان لله خلاصة من إسترقاق الإغيار له– لذلك تكون طاعة غيره– يقول «كن لله عبداً خالصاً تكن عن الأغيار حراً». (٣)

ولكى يصل السالك إلى منتهى كمال العبودية يرى «الخلدى» أنه يجب عليه قطع علائقه الدنيوية التى تحول بين العبد وربه والتى تقطع عليه علاقته بربه وفى هذا المعنى يقول «أهل الحقائق قطعوا العلائق التى تقطعهم عن الحق». (٤)

---

(١) أنظر ترجمة فى حلية «الأولياء» ج١٠، ص٣٨١ كذلك مراع طبقات الصوفية، ص٤٣٨.
(٢) طبقات الصوفية، ص٤٣٨.
(٣) طبقات الصوفية، ص٤٣٧.
(٤) الطبقات الكبرى، ج١، ص١٠١.

وكان لجعفر الخلدى هذا شهرة كبيرة فى بغداد لا تقل عن شهرة الشبلى، وحدث عنه مريدوه وتلاميذه من أمثال أبو الحسن الدار قطنى، وأبو حفص بن شاهين، وأحمد بن محمد بن أحمد الأهوازى وعبد العزيز محمد بن نصر الستورى، والحسين بن الحسن المخزونى ... ومحمد بن إبراهيم البزاز، وأبو على بن شاذان وغيرهم. (١)

ويذكر صاحب تاريخ بغداد على لسان محمد إبن أبى الفوارس أن الخلدى «توفى يوم الأربعاء لأربع عشر خلت من شوال سنة ست وأربعين وثلاثمائة- مع أن معظم المصادر قد إتفقت مع وفاته سنه (٣٤٨هـ) كما قدمنا».

ويبقى «الخلدى» صاحب نظرية متكاملة فى الحرية والتوكل الصحيح مع ما يرتبط به من تمام العبودية لله الواحدَ الأحد. ويظل موافقا فى كل آرائه أو جلها للشريعة الاسلامية.

---

(١) راجع تاريخ بغداد، ج٧، ص٢٢٦، ٢٢٧.

جلال الدين الرومى (٦٧٢ هـ)

Glal Al-Rumi

(672 A.H)

هو جلال الدين محمد بن البلخى ثم القونوى المعروف بالرومى والملقب بالمولى جلال الدين، والمولود فى بلخ عام «٦٠٤/١٢٠٧» (١) والمتوفى عام ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م بقونية أهم مدن الروم بآسيا الصغرى.

ويروى إبنه سلطان ولد أنه ينتهى نسبه من طرف الأب إلى أبى بكر الصديق رضى الله عنه ويذكره (صاحب الجواهر) على النحو التالى:

محمد بن محمد بن قاسم بن مسيب بن عبدالله بن عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق رضى الله عنه، واشتهر بالرومى (ومولانا روم) لطول إقامته بقونية، أما والده فيعرف بسلطان العلماء ويلقب بهاء الدين- وجلال الدين هو صاحب الطريقة المولوية المنسوبة إلى لقبه «المولى» الذى كان يعرف به بمجرد الإشارة إلى هذا اللقب. (٢)

ويذكر عبد الرحمن الجامى فى نفحات الأنس «أن جلال الدين الرومى عاصر كل من صدر الدين القونوى المتوفى (٦٧٣هـ) وكذلك نصير الدين الطوسى المتوفى (٦٧٢هـ).

كما يذكر «الجامى» أن «جلال الدين الرومى» كان قد توجه من حلب إلى دمشق حيث أقام بالمدرسة المقدسيئة. وكانت له هناك مدارس لطيفة مع الشيخ

---

(١) عناية الله إبلاغ الأفغانى (الدكتور)، جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية القاهرة ١٩٧٨م، ص٢٣.

(٢) المرجع السابق ص٢٤ ورسالة در تحقيق مولانا تأليف بديع الزمان فروزانفر ص٢ .

«محيى الدين بن عربى» والشيخ سعد الدين الحموى، والشيخ عثمان الرومى،والشيخ أوحد الكرمانى، والشيخ صدر الدين القونوى. (١)

ويؤكد كل من «هلموت ريتر» و «أحمد آطش» أن صلة وثيقة قد ربطت بين كل من صدر الدين القونوى وجلال الدين الرومى، ونصير الدين الطوسى، وإن هذه الصلة قد إستمرت فى قونية بعد أن لجأ إليها العديد من العلماء والفضلاء نجاة بأنفسهم من محنة التتار. (٢)

ويبدو أن حضور جلال الدين لمجالس «صدر الدين القونوى» كان من الأسباب التى دعت بعض كتاب التراجم إلى الإدعاء بأن جلال الدين ممن أخذوا عن صدر الدين».

فيذكر نيكلسون R.A.Nichlson أن نظرية «الأنسان الكامل» هى من وضع جلال الدين الرومى بالإشتراك مع محيى الدين بن عربى وكان الروم أول من أدخل هذا التعبير الإنسان الكامل "The perfect man" فى الطرق التركية. (٣)

ويذكر «معصموم على» فى «طرائق الحقائق» (٤) أن كلا من صدر الدين القونوى، وجلال الدين الرومى بنتسبان إلى السلسلة المعروفية الشيعية التى تتبع الطريقة (النعمة إلهية) وهى طريقة متفرعة عن الطريق المعروفية ولها أربعة عشر فرعاً هى سلسلة متصلة الحلقات من الطرق الشيعية.

---

(١) عبد الرحمن الجامى، نفحات الانس، ترجمة شيخ صدر الدين قوتنيوى.

(٢) A. Ates; Autographs in Turkish Libraries; Oriens Jurnal of international Soicity of oriental research; 1953 U.6- p.p. 70-75.

(٣) R.A Nichlson; The Mystics of Islam; London; 1914; p.p 154-165.

(٤) معصوم على، طرائق الحقائق، طبعة طهران ١٣١٩، ج٢، ص٥٧. راجع أيضاًمصطفى كامل الشيبى (الدكتور) الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف ١٩٦٩ ص٤٦٥.

ولقد تأثر «جلال الدين» بكتابات والده «بهاء الدين» مما كان له أكبر الأثر فى تكوين شخصيته فمن المعروف أن والده المتوفى سنة «٦٢٩هـ) بقونية- قد أخذ العلوم الرائجة فى ذلك العصر من التفسير والحديث والنحو والصرف وغيرهم من علماء عصره. (١)

وظل «جلال الدين يعتمد على كتاب والده كمرجع علمى له كان يقرأه طوال الليل. وهو الكتاب المعروف «المعارف» وكان يشير إلى أسرار هذا الكتاب فى حلقاته العلمية ويحلل غوامضه لتلاميذه، وبعد ما تعرف «بشمس الدين التبريزى» أخذ بعلم الأحوال والأذكار والخلوة وغيرها من الأحوال الصوفية. وكان يقول إن الشمس- يقصد «شمس تبريز» هو الذى أرانى طريق الحقيقة وهو الذى أدين له إيمانى ويقينى.

وعندما سأل «شمس التبريزى» «جلال الدين» ما المقصود من الرياضات والعلوم؟ رد جلال الدين بقوله الإطلاع على آداب الشرع- فقال شمس الدين لا، بل الوصول إلى المعلوم وذكر قول الصوفى المعروف حكيم النسائى- إن العلم إذا لم يجردك من نفسك فالجهل خير منه. (٢)

* **مؤلفات الرومى:**

ومن أهم مؤلفات جلال الدين الرومى ديوانه الرفيع المستوى المعروف «المثنوى» الذى إحتوى على أروع القصائد فى الحب الصوفى.

كذلك كتاب «فيه ما فيه» ويشتمل على التقريرات التى كان «مولانا» يتكلم بها فى مجالسه، وموضوع تلك التقريرات مسائل عرفانية وقضايا تتصل بالأخلاق والتصوف وقد طبع هذا الكتاب ١٣٣٣هـ.

(١) جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلام، ص٦٣.
(٢) جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلام، ص٧٢.

كذلك له مكاتيب مولانا جلال الدين الرومى فى ٤٥ رسالة موجهة إلى معاصريه من الأمراء والرجال والأشراف والتجار والأصدقاء والمريدين، وقد طبعت سنة ١٣٥٦هـ إسلامبول بإهتمام دكتور فريدون نافذ بك.

والمجالس السبعة من مصنفات «جلال الدين الرومى» وتشتمل على تقريرات مجالس الوعظ التى أدلى بها فوق امنبر وقد طبعت بإهتمام دكتور فريدون نافذ بك سنة ١٣٥٥هـ. (١)

ونظراً للأهمية لخاصة التى يتمتع بها «جلال الدين الرومى» بين شيوخ عصره وكذلك نظراً للنفوذ الكبير والأثر الفكرى العظيم الذى تركه «جلال الدين» على مريديه وأتباعه فإنه قد مثل لهم مدرسة قائمة بذاتها مما أدى بكثير من الباحثين إلى الإهتمام بمؤلفاته– وقد أخذ كتابه «المثنوى» بحظ وافر من التحقيق والبحث كما إنه ترجم إلى عدة لغات منها الأوروبية، والتركية والهندية والإردية. ونظراً إلى أن الأصل باللغة الفارسية فقد نال عناية الشراح من الفرس أيضاً ومن بين أهم هذه الشروح:

الشرح المعروف «كنوز الحقائق ورموز الدقائق» الذى قدمه كمال الدين حسين بن حسن الخوارزمى المتوفى ٨٤٠ هـ.

وقام إسماعيل الأنفورى المتوفى ١٤٢هـ ١٦٣٢م بترجمة المصنف إلى اللغة التركية، كما أن باحثاً تركياً آخر يدعى شمعى المتوفى سنة ١٠٠٠هـ ١٥٩١م قام بشرحه إلى اللغة التركية.

ثم أن هناك ترجمة المنتوى إلي التركية، التى قام بها محمد حنفى بن سليمان بن عبد الرحمن المتوفى ١١٥١هـ وكذلك ترجمة عابدين باشا.

---

(١) قاسم غنى، تاريخ التصوف فى الإسلام، تاريخ صادق نشأت، القاهرة ١٩٧٢، ج٢ ص٧٦١.

ومن الشروح التى قدمها الباحثون على المثنوى شرح محمد بن نظام الدين اللكنوى الملقب ببحر العلوم وقد طبع هذا الشرح مراراً.

ثم هناك ترجمة المثنوى إلى اللغة الهندية والتى قدمها محمد بن يوسف بن أحمد المولوى من رجال القرن التاسع.

كما توجد ترجمة إلى العربية قام بها عبد العزيز آل جواهر ونشر منها جزء ضمن مجموعات جامعة طهران.

كذلك قام الدكتور محمد عبدالسلام كفافى بترجمة دفترين من المثنوى من الفارسية إلى العربية وقام بشرحهما وطبعهما فى بيروت.

كذلك هناك العديد من المستشرقين الذين درسوا آراء الرومى وكتبوا عنها من أمثال «جورج روزت» الذى ترجم الدفتر الأول من المثنوى إلى الألمانية عام ١٨٤٩م.

وسير «جيمس رد هاوس» الذى ترجم الدفتر الأول من المثنوى إلى اللغة الإنجليزية وطبع فى لندن عام ١٨٨١م.

«ورينولد نيكلسون» الذى ترجم المثنوى كله مع جزأين من الشرح والتعليق- وقد نشرت هذه الترجمة بين عامى ١٩٢٥- ١٩٤٠ ثم أن هناك ترجمة «هوينفيلد» سنة ١٨٨٧ وترجمة «أرثر يوحنا آربرى» التى نشرت فى لندن ١٩٦١- ١٩٦٣م.

ثم أن هناك دراسة الباحث الأفغانى «عناية الله إبلاغ الأفغانى» التى نشرتها الدار المصرية اللبنانية فى القاهرة ١٩٨٧. (١)

(١) جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلام، ص١٢٠: ١٢٢ كذلك يراجع شرح الدكتور كفافى، طبعة بيروت، كذلك تراجع مجلة الدراسات الأدبية العدد الرابع السنة الأولى (لبنان).

«ولجلال الدين الرومى» أراء قيمة فى كثير من الموضوعات التى شغل بها أصحاب مدرسة التصوف الفلسفى.

* العشق فى رأى جلال الدين الرومى:

يذكر الرومى عن العشق الحقيقى الذى يميزه عن العشق سئ السمعة- فهو يرى أن عشق الموتى لا دوام له بمعنى أن حب الخلائق زائل أما عشق الحى القيوم فهو الباق وهو الذى لا يكون إلا بالتعلق بالواحد الحى وهذا النوع من العشق من نتائج العرفان والوجد الصوفى، ولا يعنى حسن المنظر بقدر ما يتوقف على السلوك والزهد والتقوى والتفكر فى أسرار الكون.

كذلك هو يتحدث عن الخلق من عدم وكيف هو أن العدم هو أصل الوجود دون أن يجد فى القبول بهذا المعنى مشقة أو يحس اناقض فنراه يقول:

الوجود المطلق هو صانع العدم
فهل ثمة من مصنع للوجود سوى العدم
هل يكتب أحد شيئاً على المكتوب
أو يغرس الشجيرة فى الأرض المغروسة
يكتب ورق غير مكتوب عليه
ينثر البذرة فى الموضع الذى لا نزرع فيه
فكن يا أخى الموضع غير المزروع
وكن الورق الأبيض غير المكتوب
حتى تكون شرفاً بالنون والقلم
وحتى يبذر ذو الكرم فيك البذر

ومن آراءه أيضاً أن العلوم الرسمية والمعارف الكسبية غير كافية للوصول إلى الله وغيره مجدية، والتقيد بقيل وقال يعد ضلال فى رأيه، كذلك

فالعلم الكسبى عنده حجاب فضلا عن إنه عبث بعد الوصول إلى المطلوب يقول فى المثنوى:

والحاصل أن المرء إذا صار فى طريق الوصال

أصبح الدلال لديه

فإذا بلغت مطلوبك أيها المليح

صار طلب العلم حينئذ أمراً قبيحاً

وإذا صعدت إلى سطوح السموات

يكون طلب السلم عملا بارداً (١)

ويقول:

إن العلم التقليدى هو بلاء أرواحنا

إنه عارية ونحن نعتقد أنه ملكنا

فينبغى تجاهل هذا العقل

والمبادرة إلى الجنون

العلم التقليدى والتعليمى هما ذاتك

العلمان اللذان يصرخ منهما المستمع (٢)

ونظراً لأن آراء جلال الدين الرومى فى مجال الوجود والعرفان هى مما يجل عن الحصر فإنه من المناسب أن نشير على القارئ بالرجوع إلى كل المراجع التى أشرنا إليها.

---

(١) عن المثنوي، طبعة علاء الدولة، المجلد الخامس ص٤٨٢ وقاسم غنى ج٢، ص٧٠٨.

(٢) راجع قاسم غنى وتاريخ التصوف فى الإسلام، ج٢، ص٧٢٢، ص٧٢٧.

محمد بن سيرين (١١٠ هـ)

Mohammed Ibn Sirin

(110 A.H)

محمد بن سيرين، «أبو بكر محمد بن سيرين» الملقب بالبصرى لأن إقامته كانت بالبصرة وصحب «الحسن البصرى» فترة من الزمان ثم إفترقا فى آخر الأمر فلما مات الحسن البصرى لم يشهد بن سيرين جنازته. (١)

وتتفق المراجع على أن أبوه كان من موالى أنس بن مالك لأنه كان من بين سبايا موقعة عين النمر التى سباه فيها خالد بن الوليد. (٢)

كذلك تذكر بعض المصادر أن أمة كانت مولاة أبى بكر الصديق رضى الله عنه (٣) وهناك إختلاف بين كتاب التراجم على ما إذا كان الأسم «سيرين» هو إسم «الأم» أو هو إسم «الأب» فيعتقد ياقوت الحموى (٤) أن سيرين هو إسم أم محمد وأنها هى التى سبيت فى «عين النمر» إلا أن إبن حبيب يذكر أن الذى السبى هو سيرين أبو محمد بن سيرين وهو بهذا يحسم القضية لأن روايته أدق وأقدم. (٥)

ويمعن إبن خلكان فى إيضاح القضية فيقول صراحة كان أبوه «سيرين» من جرجرايا وكنيته أبو عمرة.

---

(١) إبن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق د. إحسان عباس طبع بيروت، ج٤، ص١٨١.

(٢) الزركلى، قاموس الإعلام، الطبعة الثالثة بيروت، ج٧، ص ٢٥ ومعجم ماستعجم، ج١، ص١٣٩ مادة التاء والميم.

(٣) قاموس الإعلام، ج٢٧، ص٢٥.

(٤) ياقوت الحموى، معجم البلدان، جج٦، ص٢٥٣.

(٥) الزركلى، قاموس الإعلام، ج٧ ص٢٥، وإبن حبيب فى المخبر ٣٧٩، ٤٨٠.

وإبن سيرين من رواه الحديث، فقد روى عن «أبى هريرة» و «عبد الله بن عمر» و «عبد الله بن الزبير» و «عمران بن خصين» و «أنس بن مالك» رضى الله عنهم- وهو أمام وقته فى علوم الدين ويوصف بأنه تابعى من أشراف الكتاب وإشتهر بالورع وتعبير الرؤيا وينسب لأبوه «كتاب تعبير» الرؤيا الذى ذكره إبن النديم وهو غير (منتخب الكلام فى تفسير الاحلام) المنسوب له أيضا. (١)

وكتاب تفسير الأحلام الكبير المنسوب لإبن سيرين هو واحد من أهم المصادر فى مجال تعبير الرؤيا interperation of Dreams وقد إستفاد منه الكثير من الباحثين المهتمين بتفسير الأحلام وتعبير الرؤى، ومع ذلك لم يحظ هذا الكتاب حتى الآن بدراسة علمية توفيه حقه من الإهتمام الجدير به.

*** الرؤى والأحلام :**

والرؤيا عند إبن سيرين قسمين، قسم مفسر ظاهر لا يحتاج إلى تعبير، وقسم مكنى مضمر تودع فيه الحكمة. ويحاول بن سيرين أن يضع أسساً يراها صالحة لتفسير الرؤيا، فهو يفسرها- على حسب الوقت والطابع والعادة أو هو يأولها حسب المثل السائر أو الضد.

١- فأما ما كان حسب الوقت فإنه يعود إلى طبع الصيف أو طبع الشتاء وهو يعبر الرؤيا فى هذه الحالة طبقاً للوقت وطبع صاحب الرؤيا فى الوقت وعادته. فما كان فى الليل فسر حسب طبعه فى الليل وما كان فى النهار فسر حسب طبعه فى النهار ومن كانت له فى الناس عادة لازمة من المرئيات فى سائر الزمان أو فى وقت منها دون وقت ترك فيها .. كالذى إعتاد إذا أكل اللحمة فى المنام أكله حقيقة وإذا رأى الدراهم دخلت عليه أفاد مثلها فى اليقظة وإذا رأى الأخطار رأها فى اليقظة.

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية، ج١، ص٢٠٢ وقاموس الإعلام، ج ب، ص٢٥ والوافى بالوفيات، ج٣، ص١٤٦ راجع ترجمة إبن سيرين فى الطبقات الكبرى للشعرانى، ج١، ص٣١.

وتأتى الرؤيا على ما مضى وإنقضى كما تأتى عن المستقبل فتخبر عما سيأتى فيه من خير وشر. (١)

ويضرب «إبن سيرين» مثلا لإختلاف الناس فى الرؤيا طبقاً لإختلاف أحوالهم وأزمانهم فيقول أن الرمانة مثلا قد تكون للسلطان مدينة يولى عليها- ويكون قشرها جدارها أو سورها وحبها أهلها- وتكون للتاجر داره التى فيها أهله أو فندقه أو سفينته الموقرة بالناس والأموال وسط الماء، أو دكانه العامر بالناس وقد تكون الرمانة للعبد كتابه .. وتكون للأعزب زوجة بمالها وجمالها .. وتكون للحامل إبنة محجوبة فى مشيمتها ورحمها ... وهكذا.

٢- وأما التأويل حسب مطلب النفس والروح فذلك راجع لإختلاف الناس فى تعريفهم للنفس والروح إذ يعتقد البعض إنهما شئ واحد مسمى باسمين كما يقال إنسان ورجل أو أن الروح أمر من أمور الله لا يعلمه إلا هو كما أخبر بذلك جل شأنه، أو كما ذهب بعض المفسرين إلى أن الروح فلك من الملائكة.

٣- أما التأويل حسب الأسماء فقد يكون مرة من لفظ الأسم، ومرة من معناه، ومرة من حده، ومرة من كتاب الله تعالى، ومرة من الحديث ومرة من المثل السائر ... وهكذا (٢).

وتفسير الأحلام عند «إبن سيرين» دراسة لا تقل أهمية عما قدمه علماء النفس المعاصرين أو المحدثين من أمثال ربوت Ribot ودوجـاس Duges ودلاكروا Delacroix (٣) ثم إنها دراسة تهتم بالجانب الروحى فى الإنسان

(١) إبن سيرين، تفسير الأحلام الكبير طبعة بيروت ص١٠.

(٢) راجع إبراهيم إبراهيم محمد ياسين (الدكتور)، دراسة على تعبير الرؤيا عند إبن سيرين ضمن كتابه فى الفلسفة الروحية، طبع المكتبة العلمية بالمنصورة، ١٩٨٨٩، ص١٤٠.
كذلك راجع تفسير الأحلام، ص١٢.

(٣) راجع دراسات محمد عثمان نجاتى (الدكتور)، الإدراك الحسى عن إبن سينا، القاهرة ١٩٨٠م، ص٢١٦.

ولا تعتمد على إرجاع معانى الأحلام إلى رغبات غريزية مكبوتة كما فعل فرويد مثلا.

ولقد توفى بن سيرين بالبصرة يوم «الجمعة التاسع عشر من شوال ١١٠هـ» بعد الحسن البرى بمائة يوم. (١)

والكتابات حول «إبن سيرين» كثيرة ومتعددة إلا أنها فى معظمها غير متخصصة ونرو أن يقيض الله لها باحثا يقوم بإعادة دراسةأعمال ابن سيرين ويقدمها فى قراءة معاصرة.

---

(١) وفيات الأعيان ج٤، ص١٨١.

نتائج الدراسة

بالرغم من أن الدراسة التى قدمناها قد إهتمت بكل صوفى على حدة حتى بدا الأمر وكأنها مقالات منفصلة إلا أن ما توصلت إليه من نتائج يجعل من الدراسة خيط متصل الحلقات ويربط ربطاً منطقياً وضرورياً بين كل حلقات السلسلة التى لا غنى عنها لدراسى التصوف والمهتمون بالتأريخ لحركة التصوف والتنظير لما صدر عن الصوفية من أقوال وكتابات- ومن النتائج الهامة التى تكشف عنها هذه الدراسة:

١- أننا كشفنا النقاب عن جماعة من أعلام التصوف والتصوف الفلسفى، فأضفنا إلى أعلام التصوف نفر منهم لا غنى للدراسين والباحثين عن الإهتمام بدراسة آرائهم ونظرياتهم.

٢- كشفنا عن مؤلفات وأعمال الصوفى والأديب أحمد بن أبى حجلة عدو الصوفية من أصحاب وحدة الوجود، وأشرنا إلى إتجاهه فى الحط على الصوفية ورميهم بالعظائم.

٣- وقفنا على النظام الأخلاقى الدقيق والنظرية المتكاملة فى وصف آفات النفس ثم وصف طرق العلاج لكل آفة عند الشيخ «إبراهيم الخواص».

٤- إشترك هؤلاء القوم فى نظرية متكاملة لعلاج القلوب المريضة بقراءة القرآن، وخلاء البطن بالجوع، وقيام الليل، والتضرع عند السحر، ومجالسة الصالحين- وهو منهج أخلاقى صارم يحمى صاحبه من كل خليقة دنية، ويحفظ القلب عند أفضل صورة من النقاء والصفاء.

٥- وكشفنا فى هذه الدراسة عن أن الصوفية لم يكونوا زاهدين زهداً رهبانياً وإنما كانوا يعتزون بظهور آثار نعمة الله على الإنسان، فكان «أبوالحسن

الشاذلى» يرفض الأخذ بما يسئ لمظهر الإنسان ويتجه مباشرة إلى كل ما من شأنه الإعلاء والتسامى لإنسانيته فكان الشاذلى يأخذ زينته عند كل مسجد ويرفض الخشن من الثياب، ويركب الفاره من الدواب، وكان ينصح بالإعتدال وعدم الإسراف بترك الدنيا، ثم إنه كان يعمل بالزراعة، مما يؤكد التوازن الذى حاول البعض من الصوفية الأخذ به في علاقته بالدنيا وإرتباطه بإصول طريقة القوم من الصوفية.

٦- كشفنا عن نظرية يتفق عليها غالبية الصوفية من المعتدلين وهى نظرية فى الحرية تعنى بإسقاط الإرادة الخاصة وترك التدبير والإختيار مع الله وهى نظرية تؤدى بنا إلى القول أن الحرية عندهم تتساوى والوصول إلى تمام عبودية العبد لله.

٧- وكشفنا أيضاً عن حقيقة هامة، وهى عدم خوف الصوفية من الموت وإيثارهم الإستباق إليه لأنه قربه من الله، ولأن الموت فى نظرهم بداية لحياة ممتدة أفضل من الحياة الدنيا.

٨- كذلك كشفنا عن نظرية فى العشق تضع العشق فى مستوى المحبة الخالصة لله ولا تجاوز فيه لأنه ذلك النوع من الحب المتبادل بين العبد والرب لقوله تعالى «يحبهم ويحبونه».

٩- كذلك وقفنا علي رأى أبو حفص السهروردى فى الفرق بين الصوفى والمتشبه بالصوفية فالصوف صاحب علم، والمتشبه صاحب إيمان، والصوفى صاحب نوق. والمتصوف سابق إلى مقار الروح من بساط القرب، والمتصوف بالنسبة للصوفى كالمتزهد بالنسبة للزاهد، والصوفى فى مقام المقربين، والمتصوف فى مقار القلب وصاحب مراقبة ومجاهدة ومحاسبة.

١٠- وتظهرنا الدراسة أيضا على أن القوم من الصوفية يرون ضرورة متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام حتى ولو كان فى ذلك ما يؤلم، لذلك فهم أصحاب نظرية فى الصبر على الآلام فى الحب الألهى.

١١- والصبر على الآلام مقترن بيقين الصوفى بقرب الله منه وبإنه مقلبه فى الأحوال، وإنه يبتلى ويمتحن بالمحن والبلايا، وإن من ضرورة الصبر ترك الشكوى، والرضا بقضاء الله وقدره، وترك الإعتراض وإسقاط التكلف وتقبل كل بلية بالترحاب، وطلب الله بالله لا بغيره وذلك بالإستغناء عن الأدلة وجعل الحق دليلاً للسالك.

١٢- ويقدم لنا «أبو على الروزبارى» نظرية الزهد القائم على نوع من الفقر المادى الملازم لغنى النفوس. فالعز عنده لا يكون فى أمور زائلة لأنها تكون قرينة المذلة وهى نظرية تتلازم والفناء عن الأغيار وهو الفناء الذى يقيم صلة من القرب بين المحب والمحبوب.

ومذهب «أبو على» فى التصوف هو الجد الذى لا يجب أن يخلط بالهزل، فهو لا يوافق على أن يدخل المريد فى الغيبة أو السكر، كما لا يوافق على سماع الغناء أو الرقص لأن ذلك من شأنه أن يصرف الصوفى عن ربه.

١٣- وتكشف لنا الدراسة عن نظرية جديدة فى الطاعة فهم يجعلونها مراتب ومستويات فطاعة أهل السماء الدنيا على الخوف والرجاء وطاعة أهل السماء الثانية على الحب والحزن. وطاعة أهل السماء الثالثة على المنة والحياء، وطاعة أهل السماء الرابعة على الشوق والهيبة، وطاعة أهل السماء الخامسة

على المناجاة والإجلال، وطاعة أهل السماء السادسة على الإنابة والتعظيم، وطاعة أهل السماء السابعة على المنة والقربة.

١٤- كذلك كشفنا فى نظرية فى الخلق من عدم عند «جلال الدين الرومى» وأوضحنا أن العدم الذى يتحدث عنه «الرومى» هو أصل الوجود، وهو عدم معدوم لا موجود، يتحول إلى وجود بفعل القدرة الإلهية.

١٥- كذلك إستطعنا أن نكشف عن نظرية متكاملة فى تعبير الأحلام والرؤى، وتفسيرها طبقاً لأصول الشريعة، وكذلك طبقاً لشروط دقيقة يتبعها المفسر فى التفسير أو التعبير، فهى تفسر طبقاً للحالة التى يكون عليها الإنسان وحسب مطلب النفس أو الروح - وهى نظرية أفضل بكثير مما قدمه فرويد، ويونجاس، وروبوت، إذ إنها لا ترجع الأحلام إلى مجرد الغرائز المكبوتة أو مجرد الأعمال اليومية.

وهكذا تنتهى الدراسة لتفصح لنا عن كل هذه الجوانب الهامة التى لا غنى للباحثين عن الوقوف عليها، والتى تعد مادة خصبة تزود الباحثين بموضوعات وجوانب هامة جديرة بالبحث.

تم بحمد الله

مراجع البحث

أ- المراجع العربية:

١- إبن تغرى بردى، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، طبعة القاهرة دار الكتب المصرية ١٣٥٧م.

٢- إبن سيرين تفسير الأخلم الكبير، الطبعة الثالثة بيروت، ١٩٨٥م.

٣- إبن شاكر الكتبى، فوات الوفيات، القاهرة ١٢٩٩.

٤- إبن العماد الحنبلى، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب القاهرة ١٣٥١هـ.

٥- إبن عطاء السكندرى، لطائف المنن والأخلاق، القاهرة، ١٩٧٢.

٦- إبن عياد الشاذلى، المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية، القاهرة ١٣٦٢هـ.

٧- أبو الرفا الغينمى التفتازانى (الدكتور)، مدخل إلى التصوف الإسلامى، القاهرة ١٩٧٣.

٨- أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، إبن عطاء الله السكندرى وتصوفه، القاهرة ١٩٥٨.

٩- أبو نعيم الأصفهانى، حلية الأولياء، القاهرة ١٩٢٢م.

١٠- أبو القاسم القشيرى، الرسالة القشيرية، طبعة القاهرة ١٩٥٩م.

١١- أبو عبد الرحمن السلمى، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٦٩م.

١٢- جلال الدين الرومى، المثنوى، ترجمة علاء الدولة، بدون تاريخ.

١٣- حاجى خليفة، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، القاهرة ١٣٢٢هـ.

١٤- السهروردى المقتول، تحقيق الدكتور محمد أبو ريات، القاهرة ١٩٥٧م.

١٥- السهروردى (أبى حفص)، عوارف المعارف، بتحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، مطبعة السعادة، بدون تاريخ.

١٦- الشعرانى الطبقات الكبرى، مكتبة صبيح، بدون تاريخ.

١٧- طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، مصر دار الكتب الحديثة، بدون تاريخ.

١٨- عامر النجار (الدكتور)، الطرق الصوفية فى مصر، دار المعارف مصر ١٩٨٦م.

١٩- عبد الحليم محمود (الدكتور)، أبو الحسن الشاذلى، مطبعة دار السلام، القاهرة.

٢٠- عناية الله إبلاغ أفغانى (الدكتور)، جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلم، القاهرة ١٩٧٨م.

٢١- عبد الرحمن الجامى، نفحات الأنس، نسخة خطية بدار الكتب المصرية.

٢٢- قاسم غنى- تاريخ التصوف فى الإسلام، القاهرة، ١٩٧٢م.

٢٣- مصطفى كامل الشيبى (الدكتور)، الصلة بين التصوف والتشيع، القاهرة ١٩٦٩م.

٢٤- محمد عثمان نجاتى (الدكتور)، الإدراك عند إبن سينا، القاهرة، ١٩٨٠م.

٢٥- معصوم على، طرائق الحقائق، طبعة طهران، ١٣١٩هـ.

٢٦- الهجويرى، كشف المحجوب، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٧٤م.

ب- المراجع الإنجليزية:

27- A-Ates, Autographs in Turkish Libraries, Oriens Magazine, 1953.

28- R-A, Nicholson, The Mystics of Islam, London 1970-1974.

الفصل السادس

عادات الصوفية فى المزارات
والأربطة
بعد ظهور الطرق الصوفية

عادات الصوفية فى المزارات والأربطة

١- انتشار الطرق الصوفية وتأثيرها فى الحياة العامة

فى الوقت الذى كانت الطرق الصوفية تنتشر إنتشاراً واسعاً فى العالم الإسلامى إبتداء من القرن الخامس الهجرى استفاد الأمراء والحكام والسلاطين من طريقة هؤلاء التى تدعو إلى العزوف عن الدنيا ، والرضا بأقل القليل منها ، والزهد التام فى كل مظاهر الثراء .

وكان ذلك سبباً فى إفساح السلاطين مجالسهم لشيوخ الصوفية وحثهم على التقرب إليهم بل ومجالستهم فى صوامعهم وأربطتهم رغبة منهم فى التأثير على العامة الذين انتموا إلى تيار الزهد ، والعزلة عن مظاهر الحياة الدنيا .

وتزامن هذا مع انضمام كثير من العوام إلى الطرق الصوفية خاصة ,ان الطرق شكلت حماية دينية ودنيوية لهؤلاء البسطاء ، بل وساعدت كثيراً فى الوقوف فى وجه جباة الضرائب ، والملتزمين الذين ألهبوا ظهور الناس إبان الحكمن العثمانى للعالم العربى وخاصة فى مصر .

ووجدت الطرق الصوفية إقبالاً متزايداً من الناس خصوصاً وأن الصوفية من دعاة العلم اللدنى الذى يقذفه الله فى قلب الإنسان دون واسطة ، وأنهم يستعينون به على علوم الشريعة ، وعلوم الظاهر فى كثير من الاتجاهات .

ومما مكن للتصوف فى مصر سطوة النظم العسكرية التركية إبان حكم الطولونيين والأخشيديين ، ذلك أن المتصوفة قاوموا مقاومة عنيفة قسوة الحكم التركى وجبروته ، وليس ببعيد عن الرصد التاريخى تلك الحركة التى ظهرت فى صعيد مصر وعرفت باسم حركة " ابن الصوفى " (أنظر د. محمد اسماعيل عبد الرازق سوسيولجيا الفكر الإسلامى ، طبع الدار البيضاء ١٩٨٠م ، ص ٨٤) .

ويذكر التاريخ أن هذه الحركة استطاعت أن تسرق النوم من عيون جيوش

الطولونيين ، وقد وصل صدي حركة ابن الصوفى إلى العصر الأخشيدي حيث تحول صعيد مصر إلى مركز لمقاومة استبداد العسكر .

ورغم ما كان من مواقف معادية للتصوف إلا أن ضعف مستوى معيشة الشعب المصرى ، وإنهيار دخل المواطن بحيث لم يكن يجد قوت يومه فى ظل توسع الإقطاع وتزايد عدد الإقطاعيين فى العصريين الأيوبى والمملوكى إلا أن أعداد هائلة من العامة انضمت للطرق الصوفية ، وقد كانوا غالباً من الأدعياء والمشعوذين والدجالين الذين لا حرفة لهم .

ومع هذا التزاحم على الطرق الصوفية انتمت جماعة لا علاقة لها بالتصوف إلى الطرق الصوفية مما وصم هذه الطرق وسبب لها حرجاً فى مواجهة الفقهاء .

ومن المفيد أن نذكر أنه برغم تسلط الأتراك العثمانيين على الناس وقسوة الحكم وجبروته إلا أن كثيراً من الأتراك العثمانيين اعتنقوا الإسلام على يد مشايخ الصوفية . بل وبلغت مكانة شيوخ التصوف قمتها وأصبح لهم تأثيراً كبيراً فى المجال السياسى لدرجة أن الناس كانوا قد طلبوا وساطة " أبو السعود الجارحي " أحد مشايخ الصوفية كي يقنع " طومانباي " بتولى الإمارة بعد موت السلطان " الغوري " دون أن يتوجهوا بهذا الطلب إلى المفتى - راجع د. توفيق الطويل ، التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى - القاهرة ١٩٦٤م ، ص ٤٥ - ٤٨ .

ويدلنا هذا على مدى تأثير الصوفية فى السلوك العام والسياسة ، وكيف تمكن التصوف من السيطرة على وجدان العامة والخاصة .

٢- الصوفية فى الأربطة والخنقاوات :

أما عن أماكن تجمع الصوفية فكان لكل طريقة..[1]"خانقاة" خاصة يتعبدون

(١) لاحظ أن كلمة خانقاة تعنى باللغة الفارسية مكان المجاذيب ، وهى صفة لحقت ببعض دراويش الصوفية ، ومن المدهش والعجيب أن خانقاة سرياقوس هى نفسها مستشفى " الخانكة " التى يعالج فيها مرضى الحالات النفسية العصابية .

ويعيشون فيها ، ومن أشهر أماكن تواجدهم الخنقاة المعروفة لاسم " خنقـــاة سعيد السعداء " والتى بناها لهم " صلاح الدين الأيوبى " والتى كانت مخصصة للوافدين من الأكراد وكان شيخ هذه الخنقاة هو شيخ الصوفية فـــى عصـــره ، كذلك اشتهرت خانقاة " سرياقوس " فى العصر المملوكى وعرفت بعـــد ذلـــك باسم " التكية " فى العصر العثمانى .

كذلك كانت هناك أماكن أقل إتساعاً وأصغر حجماً من الخنقاوات والتكايـــا وهى الأربطة والزوايا وكانت فى الغالب أمـــاكن تـــأوى النســـاء والعجـــائز والمطلقات والأرامل من العابدات المنقطعات للعبادة ومجالس الوعظ الدينى .

كذلك وجدت أماكن أخرى تسمى " بالخلوات " وهى أماكن خاصة يعـــتزل فيها الصوفى ليمارس العبادة والتأمل والاعتكاف .

ومن السلوك الذى كان يمارس بوضوح فى هذه الأماكن والذى ترك أثـــره على الحياة العامة فى مصر والعالم الإسلامى " القيام بالذكر أو حلقات الذكـــر الجماعي " ، وكذلك ترديد الأدعية والأوراد التى تتلى فى أوقات معينة مثـــل ورد السحر ، وورد البحر ، ومنها كذلك الحزب وهو مجموعة من الأدعيـــة الطويلة التى تتسم بمنتهى الخشوع لله والحب للنبى محمد صلى اتللـــه عليـــه وسلم وتعتمد فى الغالب على القرآن الكريم من حيث الصياغة (د. أحمد أمين ، قاموس العادات ، ص ١٧٦) .

وأما " الأربطة " فهى أماكن قرب حدود الدولة يتجمع فيها المجاهدين لصد الغزاة ، وكان الرباط فى البداية مكاناً للجهاد فى ســـبيل الله لقولـــه تعـــالى : ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ﴾ .

لكن الرباط تحول بعد ذلك إلى مكان للعكوف على العبادة والعزلة والخلـوة تقرباً إلى الله وزهداً فى الدنيا .

ومن عادات المتصوفة فى الخلوة القيام بالذكر ، وإرخاء العدبـــة ، ولبـــس الخرقة .

ومن آدابهم وسلوكياتهم فى الخنقاوات والتكايا أن يكون لكل خانقـــاة شـــيخ يساعده أربعة نقباء - وهم طبقاً لمراكزهم نقيب الحضرة وينوب عن الشـــيخ وهو نقيب النقباء الملم بكل أسرار الطريق ، وهو ممـــن يتصفـــون بـــالورع والزهد ويشتهرون بالعرفان . ويتولى توزيع الصدقات على الفقـــراء وحمـــل سجادة الطريقة وفرشها ودعوة المريدين للعبادة والسهر والتهجد فى الليل.

والنقيب الثانى هو نقيب السماط والمسئول عن الطعام ، ويشـــرط فيـــه أن يكون مشهوداً بالنظافة والإلمام بآداب المائدة .

والنقيب الثالث هو مساعد النقيب الثانى ويقدم الماء والطعام ولتناوله طريقة محددة وآداب لا يتم تجاوزها أبداً .

حيث يبدأ الطعام بقراءة سورة من القرآن الكريم ويفتتح الشيخ ثـــم يتبعـــه الآخرون .

وأما النقيب الرابع فيختص بالنعال وهو يجلس علـــى مدخـــل الخانقـــاة أو المسجد يتناول النعال من أصحابها ويحفظها لهم حتى ينتهون من العبـــادة أو الذكر ثم يقدمها لكل واحد منهم على حدة ، ولابد إذن أن تكون له القدرة علـــى تمييز النعال ومعرفة أصحابها [1] .

ومن آداب المريد مع إخوانه أن يكون محباً لهم لا ينظر إلى عوراتـــهم أو ذلاتهم ، وللشيخ حق التوقير والاحترام زالطاعة ، ولا يجوز الاعتراض علـــى ما يفعله الشيخ ، وعلى المريد ألا يلجأ لغير شيخه ، وألا يزور ولياً إلا بإذنه ، كما لا يحضر مجلساً إلا بإذنه ولا ينام إلا بحضرتـــه ولا يـــتزوج إلا بعـــد

(١) راجع عبد الله عزباوي (الدكتور) ، الحركة الفكرية فى مصر فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، رسالة دكتوراة آداب عين شمس ١٩٧٦م ، صـــ ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٥ .

مشورته والإذن له ، ولا يمشى أمام شيخه أو يوازيه إلا فى حالة الحماية لـــه من أى مكروه .

وأما عن آداب الشيخ مع مريديه فهم بالنسبة له عياله ، يزور مرضاهم ولا يتعالى على أحدهم ولا ينام إلا بحضرتهم ولا يأكل إلا معهم ، ويكـــثر مـــن مجالستهم ، ويكون لطيفاً فى معاملته لهم .

والواقع أن آداب الشيخ من مريديه وآداب المريدين مع شيخهم هى علـــى النظم التربوية الدقيقة التى تصلح أن تكون نظاماً علمياً للتربية على الإحـــترام المتبادل ، وربما كانت هذه هى أسبق الطرق التربوية المعروفة .

وكذلك هناك كثير من الآداب والعادات والسلوكيات التى اعتبرها الصوفيـــة قواعد تنظم عباداتهم وسلوكياتهم ومنظماتهم الإجتماعية تركت أثراً كبيراً على سلوك العامة والخاصة وبقيت تعمل عملها فى المجتمع حتى الآن ، كما أخذت الطرق الصوفية شكلاً رسمياً حيث يصدر بها قرار من الحاكم فى كل عصـــر وهناك لائحة تنظم مستوياتها وتعين شيوخها ، وتؤدب أعضائـــها الخـــارجين على الأعراف الصوفية .

أثر التصوف فى الحياة الإجتماعية

لا شك أن انتقال التصوف من إطاره الروحى إلى السلوك الإجتماعى الذى مارسته الطرق الصوفية قد جعل لهذه الطرق وظيفة إجتماعية . وقد أســـهمت كثير من الظروف - فى دفع الطرق الصوفية فى مصر كى تعمل فى الإطـــار السلوكى أكثر من اهتمامها بالجانب الفلسفى ، وبدت كثير من العوامل التـــى ساعدت على انتشارها واتساع تأثيرها ، ولهذا أصبحت حركة دينية اجتماعيـــة لها دور كبير فى المجتمع المصرى .

أما عن الفئات الإجتماعية التى اندرجت فى سلك الصوفية فمن المؤكـــد أن الفلاحين أكثر الفئات تأثراً واقتناعاً بفكر وسلوك الصوفية نظراً لمـــا كـــانوا

يعانون من فقر وعوز ، كما أدت نفس العوامل إلى إقبال طوائف الحرف في المدن [1] .

ووجدت إلى جانب هذه الفئات بعض العناصر القليلة من المتعلمين ومن الفئات التى أدت فى انضمامها للطرق تحقيقاً لمصالحها - وهو أمر لا ينفى أو يقلل من صدق اعتقادهم - مثل التجار حيث كان انتماؤهم لهذه الطرق يسهم فى رواج تجارتهم ، فعلى سبيل المثال كان نائب الطريقة الإدريسية بالمنيا سنة ١٩١٤م تاجر مصوغات [2] كما كان شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية وهو السيد " سلامة حسن الراضى " (أبو حامد) رئيس قلم بمصلحة الأملاك الأميرية إلى جانب بعض فقهاء الأزهر الذين كانوا عادة ما يعادون الفكر الصوفى كما وجدت بين صفوف الصوفية بعض الباكوات الذين كان بعضهم يتصارع على تولى مشيخة الطرق [3] وكذلك بعض كبار الأعيان [4] .

وإلى جانب ذلك أسهمت الطرق الصوفية فى إيجاد شرائح جديدة أضيفت للتركيب الإجتماعى فى المجتمع المصرى كالإشراف ، أو المنتمين للأصل القرشى الشريف وإن كانت هذه الطائفة قد وجدت فى مصر منذ عصر صدر الإسلام إلا أن ارتباطها بالطرق الصوفية ، وحرص هذه الطرق على ربط نسبها بالبيت القرشى وإكساب الولاية لأنساب هذا البيت كل هذا أكسب هذه

---

(١) تجب الإشارة إلى ارتباط أغلب الصيادين بالطريقة القادرية وغير ذلك ، أنظر : محافظ المجلس الصوفى الأعلى : محفظة / بدون فى ديسمبر سنه ١٩٤٢م حيث تذكر انتماء مصطفى محمد عبد الغنى وغيره من أبناء حرفته (جزمجية) لطريقة السادة الميرغنية فى زفتى غربية .

(٢) محافظ المجلس الصوفى الأعلى : محفظة بدون فى ١٩١٤/٢/٢٣م.

(٣) محفظة /١٤ فى ١٩٤٥/٤/٢١م حيث تقدم حضرة صاحب العزة "أحمد مختار نجيب" بك المستشار بمحكمة استئناف مصر الأهلية بطلب لتعيين ابنه جميل مختار شيخاً للطريقة النقشبندية لكن المجلس الصوفى عين مكانه خصمه عثمان بك خالد بدلاً منه .

(٤) محفظة / بدون فى سنة ١٩٤٦ م حيث تقدم أحد كبار الأعيان وهو محمد أفندى محمد فهمى سليم من قرية مشيرف منوفية بطلب للتعيين فى خدمة ضريح سيدى بدر الدين بن حرب .

الطائفة مكانة اجتماعية كبيرة جعلت أغلب أبنائها يهاجرون إلى مصر في عصور متتالية حتى أصبحوا طائفة اجتماعية ودينية بارزة ، كما حاول الكثير الادعاء بنسبه الشريف والتزوير في هذا النسب طمعاً في هذه المكانة ، كما ارجع ابن إياس ظهور مرض الطاعون والغلاء إلى قتل أحد الذين ادعوا النسب للأشراف ، ووضع المقريزى رسالة في حق آل البيت من الأشراف على من عداهم وحذر من الوقوع في أى منهم مهما ارتكب من المحرمات ، ووضعوا حديثاً نبوياً : " أن لكل قوم فراسة وإنما يعرفها الأشراف[1] وقد وجدت أوقات خاصة بهم خلال فترة البحث فضلاً عن قيام الدولة بصرف رواتب شهرية لهم منذ عصر محمد على ، وأبقت على نقابتهم التي ظل يتولاها بيت السادة البكرية .

وهناك طائفة الأولياء التى تنسب فى الغالب إلى المشاهير من مشايخ الصوفية وأبنائهم وأنسابهم كعبد الرحيم القنائى وأبو الحسن الشاذلى وأبو العباس المرسى والسيد أحمد البدوى والسيد أحمد الرفاعى وأبو الحجاج الأقصرى وغيرهم .

وقد كثر هؤلاء بمرور الزمن وكثرت عائلاتهم والمنتمين إليهم فتكونت منهم طائفة تتوارث الولاية جيلاً بعد جيل ويتسع نطاقها [2] وقد اكتسبت هذه الطائفة امتيازات اجتماعية كثيرة خلعها عليهم المريدون كتقبيل أيديهم والتبرك بهم ووصلت إلى حد تحريم الزواج من زوجاتهم بعد رحيلهم أو حتى الزواج

---

(١) حول مزيد من التفاصيل حول هذه القضايا : أحمد صبحى منصور : أثر التصوف فى العصر المملوكى ، رسالة دكتوراة من جامعة الأزهر سنة ١٩٨٠ ص ٣٤٩ .

(٢) أحمد صبحى منصور : المرجع السابق ص ٣٤٥ ن ٣٤٦ وعن مراتب الأولياء أنظر : د. حسن الشرقاوى : الحكومة الباطنية – دار المعارف ط٢ ص ٩١ . وعن مكاسب هذه الفئة وعلاقاتها أنظر د. توفيق الطويل : التصوف فى مصر فى العصر العثمانى ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

من بناتهم فى العصر الحديث تلك الضجة التى صاحبت زواج الشيخ على يوسف من ابنه السادات .

وبين الصوفية وجدت طائفة المجانيب واعتبر أهلها عند الصوفية والعامة من الأولياء وأحاطوهم بهالة كبيرة من الأوصاف الغبية والقدرات الخارقة توارث الناس الاعتقاد فيها .

وكان لأصحاب هذه الطبقة - ومازال - مظهراً اجتماعياً مخالفاً وغريباً كأن يلبس ملابس عسكرية أو يعلق أحدهم جرساً فى رقبته أو يلبس فى عنقه عقداً - أو عقوداً - ذو حبات كبيرة ويقيمون فى الخرابات وفى المناطق المهجورة فضلاً عن الثياب المهلهلة والرثة ، لكن هذه المظاهر أخذت فى التضاؤل تدريجياً بحيث أصبح من النادر وجودها إلا حول الأضرحة الكبيرة [1] .

واختلطت هذه الطائفة بجماعات أخرى أوجدتها الموالد والأضرحة الكثيرة وهى فئة المتسولين سواء كان منهم من ذوات العاهات والعجزة والمحتاجين أم من هم قادرون وتصنعوا العجز سعياً لسهولة الكسب .

وعرفت هذه الجماعات فى العصر المملوكى باسم الجعيدية ، وفى العصر العثمانى باسم الطوافين المتسولين التى دافع عنها الإمان الشعرانى الصوفى بحجة أنهم يرفعون - بما يأخذونه - عن الناس ذنوبهم وبلاءهم[2] .

ومن الفئات التى صاحبت ظهور الطرق الصوفية واتسعت مع اتساع هذه الطرق وما زالت تحتفظ بوجودها ونشاطها حتى الوقت الحاضر فئة المنشدين ، واشتهر الانشاد فى غير مصر وبخاصة فى العراق وفارس والهند وعرف المنشد باسم القوال ، وما زالت تعرف مجالس الإنشاد والغناء الصوفى فى

(١) أحمد صبحى منصور : المرجع السابق ص٣٤٧ .
(٢) أحمد صبحى منصور : المرجع السابق ص ٣٥١ .

الهند باسم " قوالى " نسبة إلى تسميتها العربية ، ولم تشتهر هذه المجالس فـــى مصر (٣) .

ولما كان للمنشدين تقاليد فى الطرب والغناء فقد أصبح الإنشـــاد فنـــا لـــه قواعده وأصوله فى مواكب وحلقات الذكر الصوفية ، وظل هذا الفـــن يشـــكل العماد الأساسى للغناء والطرب فى مصر حتى العصر الحيث ، بل ومـــازالت له مؤثراته الفنية فى موجة الغناء المعاصرة .

ومع فئة المنشدين ظهرت فئة المداحين وهم أناس امتهنوا مديح النبي صلى الله عليه وسلم بما يقرضونه أو يحفظونه من أشعار وأزجال ، ويسيرون فـــى ربوع القرى حاملين الدف معلقين فى رقبتهم خرجاً يحملون فيه ما يجمعـــون من صدقات ولما كانوا وأسرهم يعيشون على هذه الصقات فإنـــهم يزاولـــون نشاطهم فى الغالب فى شهور الحصاد .

ولا تعتبر هذه الفئة نفسها من الشحاذين أو المتسولين بل يعتبرون أنفســـهم أصحاب أشرف المهن حيث يقدمون للناس من خلال مديحهم العظة ةالعـــبرة التى تسهم فى تهذيب النفوس والسلوك(١) .

ويروجون للطرق الصوفية فى إخبار الناس بكرامات الأولياء والصـــالحين بأسلوب رومانسى جذاب يتناسب مع مستوى الفلاحين ويثير مشاعرهم .

وتأتى بعد ذلك فئة خدام الأضرحة ، التى تشكل أكبر فئة من حيث العـــدد والأهمية الاجتماعية والاقتصادية بالنسبة للطرق الصوفية ، فهم بمثابة مراكـز متناثرة فى كل مصر لنشر أساليب هذه الطرق ويروجون للاعتقاد فى الأولياء بكل مراتبهم ويكثرون من ذكر كراماتهم وخوارقهم مدفوعين إلى ذلك بدافـــع الانتماء للطرق من خلال عملهم وبدافع أساسى وهو أن هذه الأضرحة تمثـــل مصدر معيشتهم فى الوقت الذى أفتى فيه المفتى بأن وجودهم لا يجوز شـــرعاً

---

(٣) محمد فهمى اللطيف : الفن الإلهي ص ٢١ ، ٢٢ .
(١) محمد فهمى اللطيف : المرجع السابق ص ١٢ .

وظلت الأضرحة تستوعب عدداً كبيراً من الخدم حيث من الممكن أن نجد أسرة كاملة تخدم فى ضريح واحد .

ولم تكن هذه الوظيفة قاصرة على الفقراء والمحتاجين بل كانت - لما تدره من دخل كبير - مغرية لفئات متعددة ، فنجد مشايخ طرق كبيرة يسعون لهذه الوظيفة ، بل ويفضلونها على مشيخة الطرق .

واستتبع انتماء بعض الفئات الاجتماعية للطرق الصوفية نشأة كثير من العادات التى انتشرت بين هذه الفئات ، ثم اتسع انتشارها شيئاً فشيئاً حتى أصبحت من بين التقاليد المتوارثة فى مصر .

وأول هذه العادات تقديس الأولياء تلك العادة التى لقيت رواجاً سريعاً وعميقاً فى نفوس المصريين لارتباطها بطبيعتهم منذ فجر التاريخ ، ففكرة تشييد المساجد الجميلة فوق أجساد الموتى وتقديسهم تتصل بجذور الفكر الدينى المصرى منذ العصر الفرعونى .

واعتاد المصريون - من هذا الاعتقاد - أنهم بزيارتهم لهذه الأضرحة ستأتيهم البركة ويشفون من مرضهم أو يفكون عقم نسلهم ، كما اعتقدوا فى شفاعة هؤلاء الأولياء لهم فى الآخرة .

وتبع انتشار عادة زيارة أضرحة الأولياء عديد من الآثار والعادات فمن أهم الآثار إقدام الأهالى على بناء مساكن حول الأضرحة ، وأصبحت الأضرحة بذلك وسط المدن والقرى توحى للسكان باستمرار هذه العادات [1] .

ومن أهم العادات التى تبعت هذه العادة تقديم النذور والصدقات وهو أمر أثر فى مزيد من الإقبال على العمل فى الأضرحة ، وكذلك عمل الولائم التى كان الفلاحون يقصدون بها استجلاب البركة ، وكانوا يمسون عمامة صاحب الضريح - بعد الولائم - أملاً فى شفاء أوجاع الرأس ، ويمسون قفطانه للعلاج من الحمى ولحس الحجر لفك عسر اللسان [2] .

---

(١) د . حسن الخولي : الريف والمدينة ص ٢٧١ .
(٢) عبد المتعال الصعيدى : المرجع السابق ص ٤٥١ .

وتقديم العرائض طلباً لرفع الظلم ، وتمسح النساء فى الضريح أملاً فى إنجاب الذكور ، فإذا ما تصادف تحقيق مطلب من هذه المطالب أقيمت الولائم والأفراح التى كانت عادة ما يحييها المداحون والمنشدون وبخاصة فى سبوع الأبناء الذكور وطهورهم .

ومن بين العادات التى أصبحت سمة بارزة فى المجتمع المصرى حتى الآن إقامة الموالد بقصد " إحياء ذكرى ولى من أولياء الله الذين قضوا حياتهم فى خدمة الدين والتمسك بحبله المتين " كما اعتبرها رجال الصوفية " مواسم للإرشاد وتعليم الآداب الاجتماعية والدينية وكمدارس شعبية للوعظ والإرشاد الدينى [1] .

وعادة إقامة الموالد فى مصر سابقة على الإسلام فيذكر الأستاذ / أحمد أمين – نقلاً عن هيرودوت – أن المصريين القدماء كانوا يقيمون الموالد فى تل بسطة فى مديرية الشرقية وصال الحجر وغيرها ، وكذلك فى العصر القبطى كالاحتفال بأول السنة القبطية ، ثم انتقلت إلى المسلمين فصبغوها بالصبغة الإسلامية من خلال أحداث إسلامية أهمها مولد النبى عليه الصلاة والسلام[2].

وتعتبر هذه العادة فى مقدمة العادات التى استجلبت الهجوم على الطرق الصوفية والإسلام سواء من أعداء الإسلام أم من أبنائه كذلك الأمر الذى دفع كثير من الأصوات والأقلام للمطالبة بمنعها [1] .

وعلى الرغم من مساندة الدولة للطرق الصوفية إلا أن بعض الحكومات قد آثارها ما كان يجرى فى الموالد الأمر الذى دعاها لوضع إجراءات للحد من هذه المظاهر .

---

(١) الإسلام : صحيفة أسبوعية ، السنة الأولى ، العدد ١٤ فى ١٩٣٢/٦/٤م ، مقال بعنوان " كلمة الإسلام حول الموالد " بقلم : محمد مصطفى الفقية .
(٢) أحمد أمين : قاموس العادات والتقاليد ص ٣٣٨ .
(٣) الإسلام : صحيفة أسبوعية العدد ٤ فى ١٩٣٢/٦/٤ م .

وارتبطت بالموالد عادة حلقات الذكر التى تعد عماد الطريق الصوفى ومـع أن الذكر يحدث بالقلب واللسان لأنه منشور الولاية عند الصوفى إلا أن الذكـر اللسانى وحلقاته أصبح مجال حياة الناس فى الترويح عن أنفسهم ومكاناً للـهو والرقص والغناء ، وارتبطت هذه المظاهر السيئة عند بعض الناس بـالطرق الصوفية (١) .

وعرفت أنواع أخرى من ليالى اللهو بين الناس هى الزار الذى عـادة مـا يقام لعلاج الأمراض النفسية والعصبية ،وظلت تتهاوى حتى أصبحت مكانـاً لتجمع الرجال والنساء وبشكل يخل بالشرع والآداب الصوفية العامة (٢) .

لذلك تخرج هذه الطوائف بعاداتها السيئة والمسفة عن التصوف الإسـلامى وتظل فى مجال الارتزاق حول الأولياء ، عن طريق احتراف المهن التـى لا دخل لها بالتصوف .

وهناك عادة شرب القهوة التى اكتشفها أحد المتصوفة وهو العارف بالله أبو بكر الشاذلى العيدروسى حيث وجد نباتها أثناء سياحته فاقتات من ثمره حتـى رآه متروكاً مع كثرته فأحس بأثره فى رأسه وأنه يؤدى إلى سهر الليل الـذى كان يقضيه فى العبادة فأرشد إليه أتباعه ، ووصل هذه النبات إلى مصر فـى عصر السيد إبراهيم الدسوقى .

وأعقب هذا العادة عادة قراءة الفنجان المرتبطة باطلاع على الغيب التـى شاعت عند كثير من الصوفية (٣) .

وإلى جانب ذلك وجدت كثير من الخرافات التى عدت فى نظر كثير مـن العامة من المسلمات كطيران نعش الولى والصالح وهى عادة أنكرها مشـايخ

---

(١) محمد فهمى اللطيف : الفن الإلهى ص ٤١ ، ٤٢ .
(٢) محافظ المجلس الصوفى الأعلى : محفظة / بدون فى ١٩٤٢/٦/٢٧ م ، د. عبد المنعم الجميعى : المرجع السابق ص ٣١٦ .
(٣) أحمد صبحى منصور : المرجع السابق ص ٣٤٢ .

الطرق والتنجيم والعلاج بالأحجبة والقدرة على تسخير الجن للإيذاء أو حـــل المشكلات وغير ذلك (١) .

ومن أهم العادات الإيجابية التى صاحبت ظهور الطرق الصوفية سقيا الماء في الأسواق العامة وكذلك الاحتفال بكسوة الكعبة الشريفة والقيام على تكفيـــن الموتى فضلاً عن قيامهم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بشكل أوسع من خطباء الأزهر الذين اقتصر دورهم على المساجد فى حين كان هؤلاء يجوبون القرى ويعايشون الناس معايشة كاملة

وكذلك الإسهام فى حل المشكلات الاجتماعية (٢) .

(١) المرجع السابق ص ٢٨٥ .
(٢) يذكر الأستاذ : أحمد أمين أنه كان فى الأزهر على يمين المحراب الكبـــير صنـــدوق صغير يقال أن به طلسماً يمنع من سكنى العصافير وسائر الطيـــور ، أحمـــد أميـــن : قاموس العادات والتقاليد ص ٣١ .

الفصل السابع

الرياضات الروحية

تقديم :

يواجه الفكر الروحى الصوفى فى العالم الإسلامى أزمة طاحنة وظالمة وذلك أن كثير من المفكرين المسلمين ينكرون على الصوفية مشاربهم واتجاهاتهم ، ويغلقون الباب أمام كل اجتهاد فكري حتى ولو كان مستمداً من القرآن والسنة خصوصاً عندما يكون صاحب هذا الاجتهاد صوفياً أو سائراً على طريقة الصوفية ذلك أنهم يحكمون سلفاً بأن أتباع التصوف هم دائماً من الخارجين على الشريعة الإسلامية .

ولما كان الاتجاه الروحى فى الانسان قد أثخن جراحاً تحت وطأة الاتجاهات المادية ، فإن الحاجة تصبح ملحة لاعادة توازنه الذى اختل وأضطرب بسبب ضغط الاتجاهات المادية ، والمذاهب النفعية والنزعات الشكية والالحادية ، أن الجسم يصاب بالمرض عندما يفتقد العناصر الحيوية اللازمة للحفاظ على سلامته وحيويته – والأمر شبيه بذلك فيما يتعلق بالروح ، ذلك أن الإنسان قد يدمر توازنه الروحى إذا ما أطلق العنان لنزواته وإذا ما دأب على اشباع رغاباته وغرائزة – فههنا تخبو الروح وتتوارى وينشط الجسد بما يحمله من آفات .

" يقول الكسيس كارل " من الغريب أن الإنسان الحديث قد استبعد من الحقيقة الواقعية كل عامل نفسى روحى ، وبنى لنفسه وسطاً مادياً بحتاً لذلك نراه يصاب بالانهيار [1] .

فإذا لاحظنا أن سلوك شبابنا قد أصبح سلوكاً مبنياً على أسس مادية غرائزية لا أخلاقية .

---

(١) ألكسيس كارل : تأملات فى سلوك الإنسان ، ترجمة الدكتور محمد القصاص ، ص ١٧٣ راجع مقداد يالجن (الدكتور) ، فلسفة الحياة الروحية دار الشروق ، ص ١٨ ، ٢٣ ، ٣٠ .

وإذا لاحظنا أن كثير من المؤسسات الاعلامية والفكرية تساهم – وربمـــــا دون وعى – فى دفع الشباب إلى مهاوى الرذيلة ، أو إلـــى التمســك بحريـــة جامحة والتعلق بصيغ وقوالب فكرية خداعة – فإننا ندرك على الفور الســـبب الكامن وراء كل الأمراض الاجتماعية والخواء الفكرى والروحى .

إنك تسمع الأفراد يرددون الكثير من الكلمات والعبارات التى ترجـــع فـــى أصلها إلى القيم الإسلامية والروحية وهـــم لا يفـــهمون معناهـــا ، أو هـــم لا يتمسكون بتطبيقها – فقد يقول المسلم " توكلت على الله " وهو لا يعرف معنـــى التوكل ولم يعد له عدته ، وقد يقول الصبر مفتاح الفرج وهو نافذ الصبر فـــاقد الإيمان وهو يردد بعض آيات القرآن دون أن يعى لها معنى – ودون أن يـــهتم باتباع نوع السلوك الذى تدعو إليه [1] .

لقد وصل الأمر فى كثير من الأحيان إلى حد الاعتقاد أن العظة الموجهـــة من خلال آيات القرآن أمر لا يخص الأنا ويخص الآخر أو الأنت – ورغم أننا ندرك أن الموت هو نهاية كل كائن حى إلا أننا عندما نسمع قوله تعالى :﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾ [2]نظن أن الموت هو من نصيب الآخريـــن فقـــط ، وأن الذات فى مأمن منه ، فنواصل حياً الشهوة والجسد وتسلط المادة .

وإذا كان الأمر قد وصل إلى هذا الحد من الانهيار الروحى المقابل للتمسك الشديد بالقيم المادية – فإن المفكر يسأل نفسه فى كثير من الأحيان – مـــاذا – يفعل الإنسان المسلم إذا أراد أن يتخلص من المعاص التى يرتكبـــها لمجـــرد الاختلاط بالجماعة المادية .

وماذا يفعل إذا أراد أن ينجو من الفتن والخصومات ؟ وماذا يفعـــل إذا أراد أن يعصم نفسه من الوقوع فى إثم الغيبة والنميمة والظن الآثم .

---

(١) حسن حنفى (الدكتور) التراث والتجديد ، القاهرة ١٩٨٧ ، المقدمة من ص ١٢-١٥
(٢) سورة آل عمران الآية : ٨٥ .

ثم ماذا يفعل كى يقاوم شهوة البطن والفرج ؟ وماذا يفعل بـــازاء صنــوف الاستهواء والبذخ ؟

وماذا يفعل المسلم فى مواجهة النفاق ، والرياء ، والكذب ،والخوض فـــى أعراض الناس وسيرتهم – وشهادة الزور وتزييف الحقائق وارســـاء قواعــد الظلم والطغيان .

ولقد حاول الإنسان عبر العصور أن يجد إجابات على هذه التســـاؤلات – ومع ذلك جاءت فلسفات عديدة " كالبونية " " والرواقية " وفلسفة " إســـبينوزا " " وأشيلرماخر " "وهيجل " خلوا من البناءات الأخلاقية المتكاملة لأنها اختزلت الأخلاق إلى لاشئ تقريباً – لذلك اتجه البحث إلى التصوف باعتباره كل نظرة فى الحياة ترضى الفكر وتعطى وجود الإنسان معنى يمنعه من القناعـــة بـــأن يكون جزءاً من الوجود ، لكن يجمعه على أن ينتسب إليه بروحـــه وبدنـــه – وكذلك نحن نعتقد أن أخلاق تكميل الذات على صلة وثيقة بالتصوف وتعقـــل أخلاق تكميل الذات معناه مجرد البحث فى تأسيس الأخلاق على التصـــوف ، والتصوف لا يقدم نظرة ثمينة فى العالم

والحياة إلا بالقدر الذى يكون أخلاقياً [1] كما يقول ألبرت أشفيتسر .

إن المضمون الأخلاقى فى التصوف الإسلامى عظيم جداً لدرجة أنه يمكـن أن يكون نظرية أخلاقية متكاملة تساعد على بعث الروح الباطنية والأخـــلاق الفعالة والمعتمدة على الكتاب والسنة ، كذلك فإن الرياضات الروحيـــة التـــى اتبعتها صوفية المسلمين لتقويم بواطنهم وتطهير نفوسهم هى مـــن الأصالـــة والفعالية بحيث يصح أن يكون علاجاً لأمراض نفسية كثيرة يعانى منها الجيل المعاصر من الشباب .

---

(١) ألبرت أشفيتسر ، فلسفة الحضارة ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بـــدوى ، طبـــع دار الأندلس – بيروت ١٩٨٣ م .

لذلك يجب أن يمتد كفاح الفكر تجاه التصوف الأخلاقي المعتمد في أصوله على مصادر روحية إسلامية مستمدة من القرآن الكريم ، ومن حديث رسول الله (ص) بالإضافة إلى الاجتهادات الفكرية الأصلية والمعتمدة على ذلك التراث الروحي عند صوفية المسلمين كلما وجدت .

ونحن واجدون ما ننشده عن صوفية الحقائق الذين تفرغوا للعبادات والزهد في الدنيا ، وهم الذين لا يشتغلون إلا بالله وبأداء الفرائض ، كما يتفكرون في خلق السموات والأرض ، وتجريد النفس عن كل ما يشغلها عن ذكر الله ، كما يقول ابن تيمية [1] لذلك فسوف نبحث عن أصول هذه الاجتهادات فيما ساد أحوال المسلمين من الصحابة والتابعين الذين كانوا أكثر ارتباطاً بالقرآن والسنة المطهرة ولا يفزعنا أن كان البعض قد اشتدت حملته على الصوفية فراحوا يقذفونهم بالصفات التي تخرجهم عن الجماعة المسلمة وتصفهم بالكفر والزندقة ، مع أن في سلوكياتهم ما يمكن أن يقدم للمسلم منهجاً صالحاً للجماعة المسلمة – ولا يهمنا هنا أن يقال أن هؤلاء الذين قال ابن تيمية في حقهم ، والصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله ، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده ، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين ، وفي كلا الصنفين من قد يجتهد ويخطئ ، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب[2].

ونحن وإن كنا لا نهتم كثيراً باطلاق اسم " الصوفية " على جماعة من الناس انقطعوا لعبادة الله ومحاربة هوى النفس ، واجتهدوا في الطاعة ، فإننا لا نريد أن نخرجهم من الملة كما فعل البعض من الباحثين المحدثين ، ونكتفي هنا بأن نذكر رأي عبد القادر الجيلاني المتوفى سنة ٥٦١هـ ، والمدفون ببغداد إذ يقول " المتصوف هو الذي يتكلف أن يكون صوفياً ويتوصل بجهده

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية طبعة المملكة العربية السعودية ١٣٨٩هـ.

(٢) نفس المرجع السابق جـ ١١ – ص ١٨ .

إلى أن يكون صوفياً ، فإذا تكلف وتقمص بطريق القــوم وأخــذ بــه يســمى متصوفاً كما يقال لمن لبس القميص تقمص ... من ثم تأتيه الأشياء وهـــو لا يريدها ولا يبغضها بل يمتثل أمر الله فيها ، وينتظر فعل الله فيها فيقــال بــها متصوفاً وصوفى إذا اتصف بهذا المعنى فهو فى الأصل صوفى مأخوذ مـــن المصافاه – يعنى عبد صافاه الحق عز وجل ، ولهذا قيل الصوفى مـــن كــان صافياً من آفات النفس خالياً من مذموماتها سالكاً لحميد مذاهبه ملازماً للحقائق ، غير ساكن بقلبه إلى الخلائق والتصوف الصدق مع الحق ، وحسن الخلـــق مع الخلق ... والمتصوف مكابد لنفسه ، وهواه ، وشيطانه [1]" .

فإذا بقى الأمر على هذا النحو المرتبط بالكتاب والسنة فإنه يكون مناسباً أن نأخذ الطريقة على محمل الاجتهاد المحمود شرعاً ، وهو اجتهاد ينمى الجـانب الروحى فى الإنسان ويسمو به فوق المستوى الشهوانى الغرائزى الوضيع .

ومن ثم فلابد من البحث عن الطريقة المثلى التى بها يصل الإنســـان إلـــى رياضة نفسه وتهذيبها عن الرذائل وتخليه عنها باتباع كل فضيلة وزوال روح الشر من نفسه – على أساس أن الصوفية ينظرون إلى النفس باعتبارها منبـت الشر ، ومنبع الأخلاق الدنيئة والأفعال الذميمة " أى المعاصى والعادات السيئة مثل الكبر والحسد والبخل والغضب والطمع – وقاعدة رياضة النفس تتحقـــق بمنعها عن كل ما تتوق إليه وتشتهيه وخاصة من الأشياء التى ألفتها ".

يقول محمود شيسترى :

لا أدرى أين قد تكون أنت   مخالف الرسم والعادة لتنجو [2]

ولسوف نتابع رياضة النفس فى المجاهدة والعزلة والجوع والصمت .

---

(١) عبد القادر الجيلانى ، الغنية لطالبى طريق الحق ، الطبعة الثانيـــة ، مطبعـــة البـــابى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٦م جـ٢ ، ص ١٧٠ .

(٢) قاسم غنى – تاريخ التصوف فى الإسلام ، ترجمة صادق نشأت ، مكتبـــة النهضـــة ، القاهرة ١٩٧٣م جـ١ ص ٤٣٣ .

أولاً " مجاهـــدة النفس "

(أ) المجاهدة .. ماهى ؟

المجاهدة فى الشرع محاربة النفس الأمارة بالسوء بتحميلها ما يشق عليـــها بما هو مطلوب فى الشرع كما يقول الجرجانى (١) .

كما يذكر القشيرى (٢) أن أصل المجـــاهدة وملاكـــها فطـــم النفـــس عـــن المألوفات وحملها على خلاف هواها فى عموم الأوقات وتقترن المجاهدة بنوع من المواجهة الصارمة حيث درجت النفس الأمـــارة بالســـوء علـــى التمـــرد والاصرار على ارتكاب المعاصى .

لذلك وجب كبح جماحها ومراعاة حالها ، وكسر سلطان الغضب والتمـــرد والجموح بالخلق الحسن وهذه هى الدرجة الأولى فى المواجهـــة – فـــإذا مـــا ازدادت النفس جموحاً وتمرداً فمن الواجب كسر ذلك عليها ، واحلالها بعقوبـــة الذل بما يذكرها من حقارة قدرها وخساسة أصلها وقذارة فعلها .

ويقترن جهاد النفس بإزالة الأخلاق الذميمة التى إذا ما تمكنت من النفـــس جعلت منها عبداً ذليلاً لشهواتها وغرائزها ، وتعد مثل هذه الأخلاق من الآفات الاجتماعية الخطيرة التى تهدد القيم الأخلاقية الإسلامية ، وتصيب المجتمـــع الإسلامى بالتفكك ، وتبذر بذور الحقد والكراهية بين الناس يقول الكمشخانوى " أن الصوفى يجاهد نفسه إلى أن يزيل أخلاقه الذميمة من العجـــب والريـــاء والكبر والحسد والبخل والحقد واليأس ، والقنوط من رحمة الله ، وحب الجـــاه والمدح ، وإتباع الهوى ، والتذلل للدنيا والشماتة والجبن والتهور والغل والغش فهذه وأمثالها من صفات القلب ومغارس الفواحـــش فيـــه ومنبـــات الأعمـــال المحظورة " .

---

(١) القشيرى، الرسالة القشيرية . الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٥٩م ، ص٥٣

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٥٣ .

(ب) ولكن ماهى حقيقة النفس التى تتصف بكل هذه الصفات القبيحة وكيف يمكن مغالبة هواها ؟

الواقع أن النفس من وجهة نظر اللغة هى وجود الشئ وحقيقتـــه وذاتـــه ، وهى فيما جرت عليه عادات الناس وعباراتهم تحتمل معانى كثيرة – فـالنفس عند طائفة بمعنى الروح ، وعند فريق بمعنى المروءة وعند قوم بمعنى الجسد ، وعند جماعة بمعنى الدم – أما مراد محققى هذه الطائفة من هذا اللفظ فليـــس شيئاً من هذا كله وهم متفقون على أنها فى حقيقتها منبـــع الشـــر ، وقـاعدة السوء [1] – وهم يعتقدون أنها السبب فى ظهور الحقد والسفه وسوء الخلق .

ومن عيوب النفس أنها قد تعطيك الاحساس بالزهد مثلاً حتى يخيل إليـــك أنك من الزاهدين حتى إذا ملكت الدنيا أو القليل منها هاجت منـــها الرغبـــة ، وكانت هى المطالبة والمنازعة والصادة عن الزهد ...

وكذلك تعطيك الرضا فى حال الرخاء والعافية قبل وقع القضـــاء بـالبلاء والمصائب حتى يخيل إليك أنك من الراضيين ... فإذا نزلت المصيبة أو حل البلاء امتنعت عن الرضا بل عمدت إلى تهييج الجزع والتسخط – وكانت هى التى تدعو إلى ما يكره الله عز وجل من السخط ، وهى قد تخيل إليك أنك من المتوكلين إلا أنها سرعان ما ينقلب حالها فتتعلق بالأطماع كذلك فقد يخيل إليك أن للخوف أصل فى قلبك ، كما أن للصدق والإخلاص والتوكل والرضا مكاناً فيه فلما جاءت الأحوال التى يتبين فيها هل صدقت فيما ظننت أنه قـــد سـكن قلبك من هذه الصفات هاج الهوى منها وجاشت الشهوات فى ضد ذلك كله فلو كان ذلك ساكناً قلبك لهاج فى وقت الحاجة إليه – ولما هاج ضده كما يقـــول المحاسبى [2] ، ومن طبيعة النفس أيضاً أنها مخادعة ، متصنعة تنتهز الفرص لتنقض على صاحبها كى تخرجه عما يظن أنه كان فيه من صفات حسنة وهى

---

(1) جامع الأصول للكمشخانوى ، ص ٨٣ – ٨٤ .
(2) الحارث المحاسبى ، الرعاية لحقوق الله ، تحقيق الشيخ عبد الحليم محمـــود القـاهرة ١٩٨٤م ، ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

تنازعك الخير دائماً ، فما ضاع خير قط إلا لهوى النفس ، ولا ركد الإنسان مكروها إلا لمحبتها ، وهى لا تفتر عن الراحة إلى الدنيا والغفلة عن الآخرة فهى على هذا النحو تكون بمنزلة العدو اللدود الذى لا يفتر لحظة ولا يمل ساعة من الدعوة إلى ركوب الهوى .

ومخالفة النفس رأس جميع العبادات وكمال كل المجاهدات كما يقول الهجويرى ، لذلك تكون موافقة هوى النفس عين الهلاك ورأس الكفر لذلك يحذر الحق تبارك وتعالى من غلبه الهوى وسطوة النفس لقوله تعالى فى جهاد النفس : ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ [1]، وقوله جل شأنه ناهياً عن متابعة الهوى ﴿ وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى ﴾ [2].

ذلك أن اتباع الهوى مقترن بالسقوط فى اللذة والشهوة وحب الجاه والرياسة وهو فتنة الخلق لأنه ضل الطريق وقاد الخلق أيضاً إلى الضلالة يقول تعالى ﴿ أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله ﴾ [3] فالهوى إله معبود والويل لمن يكون هواه معبوده دون الحق ،همته ليل نهار طلب رضاء هواه كما يقول ابن عباس [4]وقال النبى عليه السلام :" أخوف ما أخاف على أمتى اتباع الهوى وطول الأمل "[5].

ويبدو لنا أن سلطان الشيطان على النفس وغلبته لها لا يتأتى إلا عندما يسيطر شئ من الهوى على النفس عندئذ يأخذه الشيطان ويزينه ويجلوه لقلبه ويأخذ مما فى نفسه ليسرع إليه بما يشابه ما وجد فيه من هوى وكأن الإنسان

---

(١) سورة العنكبوت ، الآية ٦٩ .
(٢) سورة النازعات ، الآية ٤٠ .
(٣) سورة الجاثية ، الآية ٢٣ ، راجع أيضاً كشف المحجوب – الجزء الثانى ، ص ٤٣٨ .
(٤) كشف المحجوب جـ٢ ، ص٤٣٨ .
(٥) رواه بن عدى فى الكامل عن جابر وقال عنه ضعيف (شرح الجامع الصغير) جـ١ ص١٢١ راجع كشف المحجوب جـ٢ ، ص ٤٣٨

هو الذى يدعو الشيطان ليغزوا قلبه ويسيطر على عقله فيقوده إلى حيث يهوى ويورده موارد التهلكة لقوله تعالى فى جواب إبليس إذ كان يقـــول ﴿ فبعزتك لأغوينهم أجمعين ﴾ [1]فقال الحق تقدس وتعالى فى جوابـه ﴿ إن عبـادى ليس لك عليهم سلطان ﴾[2] ومن هنا فقد تبين أن حقيقة الشيطان متمثلة فـى نفـس العبد وهواه بمعنى أنه ليس خارجاً عنه أو منفصلاً وإنما هو كامن فيه يغالبـه عندما يستشعر فيه ميلاً أو ضعفاً ، ويسكن عندما يجد فيه قوة ومتعة منتظـراً لحظة خواره لينقض عليه ويزين له الخطيئة لقوله (ص) " ما من أحد إلا وقـد غلبه شيطانه إلا – عمر رضى الله عنه فإنه غلب شيطانه [3]وتـرك الـهوى يجعل العبد أميراً وسيداً لنفسه ، وركوبه يجعله عبداً أسيراً لهواه ، والتخلـص من الهوى من أصعب الأمور ذلك أنه عجينة بنى آدم ، يختلط بطينته ويصعب فصله لذلك فإن الخضوع للهوى ذل وقهر والخروج عنه عزة وحرية – يقـول (ص) " الهوى والشهوة معجونة بطينة بنى آدم " [4]والشهوات أظهر صفـات النفس ويقول عنها الهجويرى أنها معنى مبعثر فى كـل أعضـاء الآدمـى ، وجميع الحواس أبواب لها ، والعبيد تكلف بحفظها ومسئول عـن فعـل كـل منها[5].

فللعين شهوة وللسمع شهوة وللجسد شهوة وللسان شهوة والعبد مكلف بـأن يقطع عن هذه الحواس دواعى الشهوة والهوى .

ومن آفات النفس وركونها إلى استجلاب المدح والذكر والطيب وثناء الحق

---

(١) سورة طة ، الآية ٨٢ .
(٢) سورة الإسراء ، الآية ٦٥ .
(٣) رواه الترمذى فى النوادر " ما لقى الشيطان عمر إلا خر لوجهه وما سمع حسه إلا فـر – راجع كشف المحجوب ، جـ٢ ص ٤٤٠ .
(٤) رواه النابلسى فى مسند الفردوس ، " الهوى والبلاء والشهوة معجونة بطينة بنـى آدم كشف المحجوب جـ٢ ، ص ٤٤٠
(٥) كشف المحجوب ج٢٢ ، ص ٤٤٠ .

وقد تحتمل أثقال العبادات لذلك ويستولى عليها الرياء والنفاق[1] فهى تقـدم على الطاعة طالما استمتعت بالمدح وتنقطع عنها عند الامتحان والبلاء وكـف .. المحيطين عن المدح والثناء .

ويعدد ذو النون المصرى مداخل الفساد إلى النفس فيرى أنها من ضعـف النية بعمل الآخرة والثانى عندما تصير الأبدان رهينة للشـهوات ، والثـالث عندما يغلبهم طول الأمل مع قرب الأجل والرابـع إذا آثـر القـوم رضـاء المخلوقين على رضا الخالق ، والخامس إذا اتبعوا أهواءهم وحكموا شياطينهم ونبذوا سنة نبيهم عليه السلام ، والسادس إذا جعلوا قليل زلات السلف حجـة لأنفسهم ودفنوا كثير مناقبهم[2].

ويرى الغزالى أن النفس تصاب بالمرض نتيجة لمـا يدخـل القلـب مـن أمراض ، وإذا كان كل عضو من أعضاء البدن له وظيفة يؤديها فإن المـرض الذى يصيبه يعوقه عن أداء وظيفته على الوجه الأكمل لذلـك كـان مـرض القلوب هو مما يمنعها عن أداء وظيفتها على نحو كامل – ويعرف الإنسان أنه مريض القلب عندما تكون الدنيا أحب إليه مـن الله ورسـوله فـهذه علامـة وعرض من أعراض مرض القلب – ومرض القلب هو مما لا يعرفه صاحبـه فلذلك يغفل عنه وإن عرفه صعب عليه الصبر على مرارة دوائه فـإن دواءة مخالفة الشهوات ، وهو نزع الروح ، فإن وجد من نفسه قوة الصبر عليه لـم يجد طبيباً حاذقاً يعالجه ، فإن الأطباء هم العلماء ، وقد استولى عليهم المرض فالطبيب قلما يلتفت إلى علاجه فلهذا صار الداء عضالاً[3].

ويذكر جلال الدين الرومى فى المجلد الأول من ديوانـه " المثنـوى " أن النفس خصم باطنى عنيد يقاوم كل أنواع الإصلاح ،فإذا ما أدركت أن الحـرب

---

(١) أبو طالب المكي الغنية لطالبى أهل الحق ، الطبعـة الثانيـة ، القـاهرة ١٩٥٦ ، ج٢ ص ١٨٣ .
(٢) ص٥٤ .
(٣) أبو حامد الغزالى ، احياء علوم الدين ، تحقيق بدوى طبانه ج٢ ، ص ٦١.

عليها ضارية كمنت انتظاراً للحظة تنقض فيها على صاحبها ، فإذا ما واتتـــها فرص انهيار الروح خرجت من مكمنها كالأفعى التى تبتلع فريستها .

يقول شعراً :

أيها الملوك إننا قتلنا الخصم الظاهرى

وبقى خصم أمر منه فى البـــــــــــــاطن

هذه النفس جحيم والجحيم أفعـــــــى

إذ لا يعتريها نقص وضعف ولو بالغيان البحار

فإن هى احتست ســـــــــــبعة أخر

فلا ينطفئ لهيب قلبها المـــــــــحرق للخلق

هل شبعت ؟ هل تقول شبعت ؟ ... تقول لا ولن

هذه النار وهذا لظاها وهذا احراقهــــــــــا

صيرت العالم لقمة وابتلعتهــــــــــــــــا

ولكن معدتها تنادى هل من مزيـــــــــد[1]

وهكذا أدرك الصوفية كيف تكون النفس قاتلة للخير وكيف تكـــون آفـــات قلوبهم وأمراض نفوسهم ، فراحوا يصفون لها الدواء ، فهم يعالجون البخـــل ببذل المال لا إلى الحد الذى يصير فيه الصوفى مبذراً ، إنما بالاعتدال بيـــن التبذير والتقتير .

وهم يقللون من الطعام لأن قلة الطعام موت الشهوات ، كما أنهم يسهرون

---

(١) قاسم غنى (الدكتور) ، تاريخ التصوف الإسلامى ترجمة صادق نشـــأت ، القـــاهرة ١٩٧٣م ص٤٢٦ .

ليلهم فى العبادات ويميلون إلى الإقلال من الكلام والسلامة من آفات اللسان حتى تنقطع النفس عن الظلم والانتقام وتصبح نورانية روحانية حقيقة فتجـول فى جنان وتسير فى مسلك الطاعات[1]

وتختلف رياضة النفس لكل إنسان حسب إختلاف أحواله فى الدنيـا إلا أن الصوفية يعرفون لكل داء دواء وهم يستعينون على ذلك بـالجوع والصمـت والسهر والعزلة ، ومخالفة النفس باعتبارها رأس كل خطيئة ، وسوف نعرض لبعض هذه الرياضات التى يقوم بها القوم لتقويم نفوسـهم وعـلاج أمـراض قلوبهم .

ثانياً : العزلة فى المجتمع

اخترنا أن يكون العنوان هنا (العزلة فى المجتمع) حتى لا يفـهم أن مـا ينشده الصوفية من عزلة إنما هى عزلة سلبية تنأى عن كل الأنشطة الدنيويـة وتلجأ إلى زوايا بعيدة عن نشاط الجماعة لتكتفى بممارسة نوع من العبـادات الشاقة والمستمرة .

فمن الناحية النظرية تعد العزلة وعى عميق بالأنا وطبقاً للدراسات النفسـية يكون الوعى بالذات " الأنا " متضمناً الشعور بـالآخرين ، ورغـم أن حيـاة الإنسان فى واقعها تعبير عن " الأنا " إلا أنها تفترض وجود الآخرين وتشـعر بهم كما يفترض وجود الكون وتشعر به ، وكذلك تؤمن بوجـود الله وتكـرث نفسها فى طاعته .

ويعتقد بعض الباحثين أن انعزال الذات انعزالاً مطلقاً ورفضها الاتصـال بأى شئ خارجها أو بالأنت عبارة عن انتحار ، ويصبح الأنـا مـهدداً كلمـا أنكرت الوجود الكامن فيه لذات أخرى أو للأنت ...ويرى " فخته " أن الأنـا

(١) إحياء علوم الدين جـ٢ ، ص ٦٤

See Evelyn underthill; Astudy in the nature and development of mans spiritual consciousness; London ; 1949

الفردية غير أصيلة ذلك أن هذا الانعزال المبالغ فيه غير قائم أصلاً لأن " الأنـا " كلية أكثر من أن تكون فردية "[1] .

أن الشعور الذاتى بوجود الأنا لا يتأتى للذات إلا من خلال نشاطها الـذى يقوم على أساس وجود شئ آخر أو شخص آخر ... وهى أولية وبديهية كما يعتقد "برجسون"[2] والوعى كامن فيها شأنه فى ذلك شأن اللاوعـى ، إن ما يتفق عليه الباحثون هو أن مصير " الأنا " وما يوجد بها من وعى ذاتى فردى عرضه للانقطاع السريع فالعزلة تهدد تكامل الذات فى حين أنها تسعى إلـى تكاملها ولا يكون التكامل بالعزلة بل بالتغلب على العزلة ومشاركة الجميع .

والعزلة المطلقة مرادفة للجخيم وللعدم ولا يمكن تصورها إلا عن طريـق السلب والعزلة النسبية تقتضى العجز والسلب ، ولكن لها أيضاً جانب ايجـابى حينما تعلو على ما هو مألوف ونوعى ، وعلى العالم الموضوعى ... أفضـل ما فى العزلة أنها تمثل حالة عليا من حالات الأنا ... ودرجة الانفصال فيها لا تكون عن الله والعالم الإلهي وإنما تكون عن الروتين " الإجتمـاعى اليومـى للعالم الوضيع" [3] ولابد أن هذه أحد مراحل النمو الروحى للإنسان .

أن الأنا تعى تماماً أنها عندما تريد التغلب على عزلتها فإن عليها أن تقـوم بأنشطة اجتماعية مختلفة ومن بين هذه الأنشطة ما يعد نشاطاً أخلاقياً سـامياً ومنها ما يتصل بأنشطة غريزية متدنية ، وإلى جانب وعى الذات بالأنا الفردية ووعيها بالأنا عندما يتصل بالأنت فإنها تعى أيضاً ضرورة حماية نفسها مـن طغيان نزوات الجماعة وخطيئة الأنت الى لاتقف عند حد الأنت بل تتعـداه لتهلك الأنا .

---

(١) نيقولا بردیانف ، العزلة والمجتمع ، ترجمة فؤاد كامل ، الهيئة العامة للكتـاب ١٩٨٢م ص٩١ .
(٢) نفس المصدر السابق ص٩٠ .
(٣) العزلة والمجتمع ص٩٤ .

ولقد جاءت العزلة فى القرآن الكريم لتعلى من شأن العزلة عمدما تكون فى حماية الأنا من طغيان الأنت وفساد الاخر – فقد اعتصم خليل الله ابراهيم عليه السلام بالعزلة واستعان بها على قومه عندما أصروا على عبـــادة الأصنـــام ، فكفاه الله شرهم وعصمه من بطشهم ، وأثابه على ذلك بأن منحة ذريـــة مـــن الأنبياء – قال تعالى ﴿ فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون الله وهبنا لـه اسـحق ويعقوب وكلا جعلنا نبيا ﴾ (١) .

وقوله تعالى :﴿ وأعتزلكم وما تدعون من دون الله ... ﴾ (٢) .

وفى قصة أهل الكهف الدليل القاطع على أن العزلة بالنجاة من أهل الباطل وصرف شرهم ، ودفع بأسهم لقوله تعالى ﴿ وإذا اعـتزلتموهم ومـا يعبـدون إلا اللـه فـأووا إلـى الكـهف ينشـر لكـم ربكـم مـن رحمتـه ويـهيئ لكـم مـن أمركـم مرفقا ﴾(٣)

وفى قصة موسى ما يشير إلى اعتزاله قومه حين ظهر له عنادهم وكفرهـم واصرارهم على عدم الاقبال على الدعوة ، قال تعالى :

﴿ وأنى عذت بربى وربكم أن ترجمون وأن لم تؤمنوا لى فاعتزلون ﴾ (٤)

وجاءت العزلة فى القرآن أيضاً بمعنى العكوف على العبادة فى المســـاجد طلباً للطهارة والنقاء والأنس بجـــوار الله لقولـــه تعـــالى :﴿ وأن طـهر بيتـى للطائفين والعاكفين والركع السجود ﴾ (٥) .

ويقترن العكوف بالمساجد بالبعد عن المخالطة للآخرين ، وكذلك الكف عن ارتكاب أعمال جائزة ومشروعة فى غير أوقات العكوف ومحرمة فى وقـــت

---

(١) سورو مريم الآية ٤٩ .
(٢) سورة مريم الآية ٤٨ .
(٣) سورة الكهف الآية ١٦ .
(٤) سورة الدخان الآية ٢١ .
(٥) سورة البقرة الآية ١٢٥ .

العكوف وكأنما هناك ضرورة للتوقف عن ممارسة أعمال هـــي فـــي حقيقـــة أمرها مذمومة لارتباطها بالغريزة والهوى وإن كانت مباحة لضرورة خاصـــة علمها الله وحددها أزلا – يقول تعـــالى ناهيـــا عـــن مباشـــرة النســـاء ﴿ ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد ﴾ (١) .

وتأتى العزلة فى الروايات عن رسول الله ﷺ لتبين أن العزلة مـــن أجـــل العبادة ليست انقطاعا عن الآخرين وتحصنا بالأنا ، وكفا عن العمـــل لتوقـــف الاحساس بقيمة الآخر ، بل هى عزلة فى المجتمع لا يفارق فيـــها المعـــتزل الخلق – يقول رسول الله ﷺ أن من خير معايش الناس كلهم رجلا آخذا بعنـــان فرسه فى سبيل الله ، ان سمع قرعه كان على متن فرسه يبغى الموت أو القتل فى مظانه ، أو رجلا فى غنيمة له فى رأس من هذه الشعاب وفى بطـــن وادى من الأودية ، يقيم الصلاة ويؤتى الزكاة ، ويعبد ربه حتى يأتيه اليقين ، ليـــس من الناس إلا فى خيره (٢)

فالاعتزال إنما يكون توجها إلى الله والجهاد فى سبيله ، والذيـــن يؤثـــرون الاعتزال إنما يؤثرونه اتقاء لأذى الناس بالعبادات – من صلاة وزكاة وكفايـــة للنفس بالعمل – حتى لو كان الاعتزال فى شعبه من شعب الجبـــال – وهـــو اقتران العزلة بالعمل المثمر – والعبادة الحقة .

والعزلة عند الفتنة سنة الأنبياء وعصمة الأولياء وسيرة الحكمـــاء – فقـــد اعتزل النبى ﷺ قريشا لما آذوه – فدخل الشعب وأمـــر أصحابـــه باعتزالـــهم والهجرة إلى الحبشة ، ومن هنا تبدو العزلة واجبا على المسلم وأكثر وجوبـــا عندما يصبح الناس وقد اعتادوا نقض عهودهم وعدم الوفاء بأماناتهم وتكـــون الخيانة ويكون الغدر من شيمهم وفى هذا الحال يجوز التخلى عـــن مخالطـــة العامة لعظيم ضررهم قال رسول الله ﷺ " إذا رأيتم الناس مرجـــت عـــهودهم

---

(١) سورة البقرة الآية ١٢٥ .

(٢) أبو القاسم القشيرى ، الرسالة القشيرية ، طبعة البابى الحلبى ، ص٥٥ .

وخفت أماناتهم وكانوا هكذا – وشبك بين أصابعه – قال عبد الله بن عمرو بن العاص فقلت كيف أفعل عند ذلك جعلني الله فداك فقال ﷺ " الزم بيتك وأملك عليك لسانك ، وخذ ما تعرف ، ودع ما تنكر ، وعليك بأمر الخاصة ، ودع عند أمر العامة " [(1)] .

ثم أن رسول الله ﷺ يجعل من العزلة أفضل دواء لأعظم داء يصيب الأمة ذلك عندما تتشعب مطالب الناس وتزيد عن امكانيات ذويهم فيبدأ البعض في كسب عيشه عن طريق المعاصي ، وعندئذ يكون هلاك الإنسان على يد أقرب الناس له لأنهم يكلفونه مالا يطيق ، فيحاول أن يكفيهم فلا يجد ذلك إلا في معصية – قال رسول الله ﷺ ليأتين على الناس زمان لا يسلم لذى دين دينه ، إلا من فر بدينه من قرية إلى قرية ، ومن شاهق إلى شاهق ومن حجر إلى حجر كالثعلب الذى يروغ ، قالوا ، ومتى ذلك يا رسول الله ؟ قال إذا لم تنل المعيشة إلا بمعاصى الله عز وجل ، فإذا كان ذلك الزمان حلت العزوبة – قال : كيف ذاك يا رسول الله ﷺ وقد أمرتنا بالتزوج ؟ قال لأنه إذا كان ذلك الزمان كان هلاك الرجل على يد أبويه ، فإن لم يكن له أبوان فعلى يد قرابته ، قالوا ، وكيف ذلك يا رسول الله ﷺ قال ، يعايرونه بضيق المعيشة فيتكلف ما لا يطيق حتى يورده موارد الهلكة [(2)] .

وهكذا يتغير حال المؤمن بتغير الزمن ، وكذلك بتغير حال الجماعة الإسلامية ، وتتوافق الدعوة مع مقتضى الحال ، إذا أن الزواج الذى يعد مطلوباً فى الظروف العادية ، يصبح منبوذاً فى حال تكالب الناس على الشهوات ، وسيرهم فى طريق المعصية – وهو نوع آخر من أنواع العزلة يكون البعد فيها عن المجتمع الكبير درجة ثانية من درجات العزلة وتكون

---

(١) اجامع الكبير لبن حجر ، لسان الميزان ، ج٤ ، ص١٣١٧ راجع أيضاً الحافظ بن سليمان حمد بن محمد البيتى ، العزلة ، بيروت – دار الكتب العلمية ص١٤ .
(٢) جاء فى الاتحاف ج٦ ، ص ٣٥٤ راجع العزلة ص١٦ .

الدرجة الأولى من العزلة هى هروب المسلم بدينه نجـــاة مـــن أهلـــه وولـــده وزوجته .

وتشتد الحاجة إلى العزلة عندما يسود الهرج ، ولايأمن الإنسان جليسه قـال عبد الله بن مسعود ذكر رسول الله ﷺ الفتنة وأيام الهرج قلت وما الهرج ؟ قال حين لا يأمن الرجل جليسه ، قلت فيم تأمرنى إن أدركت ذلك الزمان ؟ قـــال تكف نفسك يدك وأدخل دارك – قال يا رسول الله أرأيت أن دخل علـــى دارى ؟ ... قال فأدخل مسجدك وأصنع هكذا وقبض بيمينه على الكوع – وقل ربـى الله حتى تموت على ذلك "[1] .

وهناك اتجاهاً روحياً يرى أن الإنسان إذا وجد فى نفسه وحشه من الوحـدة وميل إلأى الناس ، فإنه يكون خاوياً مفلساً من الإيمان ، لأنـــه بـــالميل إلـــى مجالسه رفاق السوء يملأ قلبه بهم ويعمره بمعاصيهم بينما لا يستوحش مع الله من عمر قلبه بحبه (سبحانه تعالى) وأنس بذكره ، وألف مناجاتـــه بســـره ، وشغل يه عن غيره فهو مستأنس بالوحدة ، مغتبط بالخلوة يقول أحد العـــارفين :" ويأنس من وحدة العارف ويوحش من وحدة الجـــاهل " وقـــال بعضـــهم : الاستئناس بالناس من علامات الإفلاس [2] وهناك نوع مكروه من العزلة وهو ذلك النوع الذى قصدت به الإيذاء لأخيك وتعمدت الإضرار بـــه ، والاخـــلال بحقوقه فى منع الكلام ورد التحية والسلام .

فوائد العزلة :

١- ومن فوائد العزلة التفرغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى فى أمر الدنيا ةالآخرة ، وملكوت السموات والأرض ، فإن ذلـــك يســـتدعى فراغاً ولا فراغ مع المخالطة ، فالعزلة وسيلة إليه – ويرى أبـــو حـــامد

---

(١) أخرجه السيوطى ، فى جامع الجوامع (٥٣٥/٢ مسانيد) راجع العزلة ص ١٧ .
(٢) العزلة ، ص ٢٣ .

الغزالى[1]" أن العزلة كانت وسيلة النبى ﷺ فى البعد عن الاشتغال – بالتفكير فى مخالطة الناس ، الأمر الذى قد يكون سبباً فى قيام الحجب التى تحجبه عن ذكر ربه ، لذلك كان ﷺ يتبتل فى غار حراء وينعزل إليه حتى قوى فيه نور النبوة [2] .

٢- ومن فوائد العزلة أيضاً التخلص من المعاصى التى يتعرض لها الإنسان بالمخالطة كالغيبة والنميمة والرياء والسكوت على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومساوقة الطبع من الأخلاق الرديئة والأعمال الخبيثة التى يوجبها الحرص على الدنيا ، والعزلة تمكن الإنسان من النجاة من الأمور المهلكة للدين ، كالغيبة والنميمة والتفكه بالحديث بأعراض الناس – فإنها عادة الناس كافة ، ومخالطة المغتابين قد تعرضك لسخطهم وغضبهم إذا لم توافقهم ، فإن خالطتهم ، ووافقتهم تعرضت لسخط الله وغضبه .

٣- ومن فوائد العزلة أيضاً الخلاص من الفتن والخصومات وصيانة الدين والنفس عن الخوض فيها والتعرض لاخطارها " فقلما تخلو البلاد عن تعصبات وفتن – وخصومات، فالمعتزل عنهم فى سلامة منهم – وقد قدمنا قول رسول الله ﷺ أنه سيأتى زماناً لا يأمن فيه المرأ على دينه – ويكون المرء مطالباً بالفرار من الدنيا بدينه حتى يتجنب مخاطر العيش على المعصية ، روى أبو سعيد الخدرى أنه ﷺ قال " يوشك أن يكون خير مال المسلم غنما يتبع بها شغف الجبال ومواقع الفطر ، يفر بدينه من الفتن من شاهق إلى شاهق "[3] .

---

(١) أبو حامد الغزالى – إحياء علوم الدين ، تحقيق بدوى طبانه ، الجزء الثانى ص ٢٢٧ .
(٢) من حديث عائشة كان ﷺ يتبتل فى غار حراء وينعزل إليه راجع هامش الإحياء الجزء الثانى ص ٢٢٧ .
(٣) إحياء علوم الدين ج٢ ، ص ٢٢٣ .

٤- والفائدة الرابعة تكمن فى الخلاص من شر الناس فإنهم مـــرة يؤذونـــك بالغيبة ومرة بسوء الظن ومرة بالاقتراحات والأطماع الكاذبة التى يعتون بالوفاء بها وتارة بالنميمة أو الكذب – فربما يرون منك مــــن الأعمـــال والأقوال ما لاتبلغ عقولهم كنهه فيتخذون ذلك ذخيرة عندهم يدخرونــــها لوقت تظهر فيه فرصة للشر ، فإذا اعتزلتهم استغنيت عن التحفظ عـــن جميع ذلك لذلك حرص البعض على كتمان أقوالهم ، وستر أحوالهم .

٥- يقول قائل :

إخفض الصوت إن نطقت بليل   والتفت بالنهار قبل المقال

ليس للقول رجعة حين تبـــدو   بقبيح يكون أو بجمـــال

وقال عمر رضى الله عنه ، فى العزلة راحة من قرين السوء وقيل لعبد الله بن الزبير ألا تأتى المدينة فقال ما بقى فيها إلا حاسد نعمة ، أو فرح بنقمة [1] ولم كان الإنسان لا يخلو فى دينه ودنيته وأخلاقه من عورات إن بدت للنـــاس هددت سلامه وسلامته كان لابد من سترها بالعزلة والبعد عن العامة وجليس السوء .

٦- الفائدة الخامسة أن ينقطع الناس عنك وينقطع طمعك عن الناس فإن رضا الناس غاية لا تدرك – وقد قال الشافعى أن أصل كل عـــداوة اصطنـــاع المعروف إلى اللئام – والانقطاع عن الناس فيه انقطاع عن النظر إلى ما فى أيديهم والطمع فيه ، كذلك هو يصرف الإنسان عن الدنيا وزينتها .

قال تعالى :﴿ ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم ﴾[2]ويقــول رسول الله ﷺ " انظر إلى من هو دونكم ، ولا تنظروا إلى من هو فوقكم فإنـــه أجدر ألا تدروا نعمة الله عليكم" [3].

---

(١) إحياء علوم الدين ، ج٢ ، ص ٢٣٤ .

(٢) سورة الحجر الآية ٨٨ .

(٣) من حديث مسلم عن أبى هريرة – هامش إحياء علوم الدين ، ص٢٣٥ .

٦- الفائدة السادسة : الخلاص من مشاهدة الثقلاء[1] والحمقى ومقاساة حمقهم وأخلاقهم فإن رؤية الثقيل شئ بالغ التأثير على النفوس ، وهذه القاعدة تشير إلى أن من بين الناس أشخاص جبلوا على الحاق الأذى بالناس والتمتع بالاضرار بهم والعزلة هى الوسيلة الفعالة للخلاص من أمثال هؤلاء والنجاة من المحاسدة وسوء الظن والنميمة ، ولا يقل من أهمية العزلة كون المخالطة وسيلة للاستعانة بالغير فى الأمور الدنيوية والدينية والشرعية وكما يحتاج الإنسان للعزلة يحتاج للمحافظة فكلاهما يكون ضرورياً لأمور لا يتم إلا بإحداها .

ثالثاً : جوع الصوفية وكف الشهوة

لعل أحداً من الصوفية لم يتنبه إلى أنه يقدم حلاً روحياً لمشكلة اقتصادية عندما يتحدث عن ضرورة الجوع باعتباره ركنا هاماً من أركان مجاهدة النفس وكذلك ينظر القوم إلى الجوع كوسيلة من وسائل التصفية فى طريق الوصول إلى الكمال الروحى وهو إمساك عن الأكل

وعن متابعة مغريات الشهوة ، وابتعاد عن كل ما يشكل حجاباً روحياً وفكرياً .

وشهوة البطن هى مما يعوق الفهم ويعطل الفكر ويقود إلى مهاوي الرذيلة لذلك كان الإمساك عن الطعام بقصد تفجير ينابيع الحكمة فى النفس

والصوفية لم يكونوا فى هذا بدعة بل هم قد ساروا على نهج رسول الله ﷺ الذى فضل الجوع على ملأ البطن – فقد ذكر عنه أن فاطمة رضى الله عنها جاءته بكسرة خبز من قرص صنعته من الشعير فقال لها " أما أنه أول طعام دخل فم أبيك منذ ثلاثة أيام "[2] فالجوع يعمر الباطن والشبع يعمر البطون ،

---

(١) إحياء علوم الدين ، ص ٢٣٧ .
(٢) أبو القاسم القشيرية ، طبعة البابى الحلبى القاهرة ص ٧٢ .

فمن يقضى لعمر فى عمارة الباطن ليتفرد للحق ، ويتجرد من العلائق كيف يستوى مع من يمضى عمره فى عمارة بطنه وخدمة أهواء الجسد(1).

وينظر القوم إلى الجوع لا باعتباره امتناع عن الأكل بل باعتباره طعام الملكات التى لا يصلح الطعام الطبيعى طعاماً لها ، فالجوع طعام الصديقين ومسلك المريدين ، وقيد الشياطين بعد قضاء الله وقدره – وخروج آدم من الجنة – وابتعاده عن جوار ربه كان من أجل لقمة(2).

فالجوع إذن مفتاح الباطن ، والشبع مفتاح الدنيا لأنه يحرك شهوة العبد التى منها شهوة الفرج .

والجوع فهم وتفرغ بالقلب للخيرات ، والشبع انغلاق للعقل واظلام للقلب وافتضاح للشهوة .

جاء فى القرآن الكريم قوله تعالى :﴿ فلنبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين ﴾(3).

فالصبر على الجوع ابتلاء يهذب النفس ويطهر البدن ويفتح باباً بين العبد والرب .

والجائع لا يكون جائعاً إذا كان ممنوعاً أو مقهوراً وشرط الجوع أن يكون إرادياً فالجائع هو التارك للأكل لا الممنوع عنه ، وهو الذى يجد الطعام أمامه ويتحمل عبء تركه ومشقة الامتناع عنه ، وهو بالجوع يقيد شيطانه ويحبس هوى نفسه ، ومن قلة الطعام موت الشهوات لأن فى كثرة الأكل قسوة القلب وذهاب نوره نور الحكمة ، فالجوع يعمر الباطن والشبع يعمر البطون ويبعد من الله كما قال رسول الله ﷺ نوروا قلوبكم بالجوع وجاهدوا أنفسكم بالجوع

---

(1) الهجويرى ، كشف المحجوب ، القاهرة ، ١٩٧٤م جـ٢٢ ، ص ٥٧٠
(2) كشف المحجوب ، جـ٢ ، ص ٥٧٠ .
(3) البقرة الآية ١٥٥ .

والعطش وأديموا قرع باب الجنة بالجوع فإن الأجر فى ذلك كأجر المجاهد فى سبيل الله وأنه ليس من عمل أحب إلى الله تعالى من جوع .

يقول الكتانى : " من حكم المريد أن يكون فيه ثلاثة أشياء " نومه غلبـــة ، وكلامة ضرورة ، وأكله فاقة" [1].

ويقول يحيى بن معاذ الرازى " جاهد نفسك بالطاعة والرياضة ، فالرياضة هجر المنام وقلة الكلام ، وحمل الأذى من الأنام والقلة من الطعام ... وقـــال أبو بكر الصديق رضى الله عنه [2]ما شبعت منذ أسلمت لأجد حـــلاوة عبـــادة ربى ، وما رويت اشتياقاً إلى لقاء ربى لأن فى كثرة الأكل قلة العبادات ، لأنه إذا أكثر الإنسان الأكل ثقل بدنه وغلبته عيناه – وفترت أعضاؤه فلا يجئ منه شئ وإن اجتهد فيكون كالجيفة .

وهكذا يبدو الجوع طريقاً موصلاً إلى الله سبحانه وتعالى ذلـــك أن الشـــبع وكثرة الأكل دعاة لثقل البدن ، وتراخى الأعضاء والكسل الذى يعـــوق عـــن ممارسة العبادات والبعد عن الطاعات – وهو ما يشير إليـــه أبـــى العبـــاس القصاب رحمة الله بقوله " طاعتى ومعصيتى منوطتان بفعلين ، فحينما آكـــل أجد فى نفسى جذور المعاصى ، عندما أكف عن الطعام أجد فى نفسى أصـــل كل الطاعات "[3].

ونظراً لأن الجوع ينبه مراكز الروح ويقوى الملكات التى تعين الإنســـان على عبادته وطاعته فقد مدحه رسول الله ﷺ بقوله " بطن جائع أحب إلـــى الله من سبعين عابداً غافلاً " [4]والإشارة هنا إلى الجوع المقترن بالطاعة والعبـــادة ورياضة النفس وكبح جماحها .

---

(١) أبو حامد الغزالى كاشفة القلوب طبعة طنطا مصطفى تاج ، ص ١٣ .
(٢) كشف المحجوب جـ٢ ، ص ٥٧٠ .
(٣) كشف المحجوب ، جـ٢ ، ص٥٧١ .
(٤) كشف المحجوب جـ٢ ، ص٥٧١ .

ويذكر الهجويرى أن الجوع شرف كبير وهو محمود عند الأمم والممـــالك لأن خاطر الجائع يكون أحد من وجهة الظاهر ، وتكون قريحته أكثر تـهذيباً ، وجسده أصح ، ومن هيأوا أنفسهم بالرياضة لا يكون لهم شرة كبير لأن الجوع للنفس خضوع وللقلب خشوع ، فجسد الجائع خاضع وقلبه خاشـــع لأن القـــوة النفسانية تتلاشى به [1]

وهكذا يلمس القوم أهم المعانى النفسية المصاحبة للجوع ، ذلك أنـــه مـــن الثابت أن القلب يصفو بالجوع ، والنفس تشتد بالشبع وتقوى الحيوانية ، ويجـد الهوى تربية أكثر فتكون صولته فى الأعضاء أكثر انتشاراً ويظهر فـــى كـــل عرق من انتشاره حجاب يحجب العبد عن ربه[2].

وهكذا يقترن الجوع بضعف الهوى وقوة العقـــل ، وانقشـــاع الحجـــب ، ووضوح البراهين وظهور الأسرار ، واتصال الطاعة .

ومن سلوك الصوفية فى الجوع الاشتداد على النفس وكبحها وسوقها علـــى غير هواها وعدم الانصياع لشهوة الطعام مهما كان شهياً .

وهو أمر يحتاج إليه شباب الجيل المعاصر الذين لا يمكنهم التحكـــم فـــى شهواتهم ومن بينها شهوة البطن ، ولو أمكن التحكم فى شهوة البطن لوجـــدت السلع فى الأسواق بكثرة ولأمكن التحكم فى أسعار مواد الغذاء كما أنـــه مـــن الممكن أن يكون هناك فائض دون أن يكون عبئاً على الإنسان المسلم .

ولنا فى زهاد المسلمين وصوفيتهم أمثلة عظيمة على الترقى الروحى وكبت شهوة الطعام فهذا مالك بن دينار [3]كان يمشى فى سوق البصرة ، فرأى التين فاشتهاه فخلع نعله وأعطاه إلى البقال وقال أعطنى التين ، فرأى البقال النعـــل وقال – لا يساوى شيئاً فمضى مالك ، فقيل للبقال ألا تعرف من هذا ، قـــال لا

---

(١) كشف المحجوب ، جـ٢ ، ص٥٧١ .
(٢) كشف المحجوب ، جـ٢ ، ص٥٧١ .
(٣) مكاشفة القلوب ، ص ١٣ .

، قيل مالك بن دينار ، فحمل البقال الطبق على رأس غلامه وقال له إن قبل هذا فأنت حر ، فعدا الغلام خلف مالك بن دينار وقال له أقبل هذل منى فأبى فقال فإن فيه تحريرى ، فقال له مالك بن دينار إن كان فيه تحريرك ففيه تعذيبى ، فألح الغلام عليه فقال مالك حلفت لا أبيع الدين بالتين ولا آكل التين إلا يوم الدين .

وحكى عن مالك بن دينار أيضاً أنه فى مرض الموت كان قد اشتهى قدحاً من العسل واللبن ليثرد فيه رغيفاً حاراً ، فمضى إليه الخادم وحمل إليه القدح فأخذه مالك ونظر فيه ساعة وقال يا نفس قد صبرت ثلاثين سنة وقد بقى من عمرك ساعة ورمى القدح من يديه وصبر حتى مات .

وهذه هى أحوال الأولياء والأنبياء والصديقين التى لو صح لنا شئ منها لكان لنا فيه غناء عن العالمين ولما تعرضنا لضغط الدرهم والدينار ولما أسرتنا مشتهيات أنفسنا التى صرنا لها عبيداً مكبلين بأغلال الشهوة ورق الهوى .

رابعاً : الصمت

١-ضرورة الصمت :

لاحظ الصوفية المعتدلين من أمثال أبو نصر السراج ، وأبو القاسم القشيرى وأبو حامد الغزالى وغيرهم أن خطر اللسان عظيم وأن آفة اللسان أنه يضرب فى كل مجال ولا يتوقف عن مقال فهو ينطلق فى الكذب ، والنفاق ، والرياء ، والخوض فى الباطل ، كما أنه ينطلق فى الجدال والخصومة ، كذلك ينطلق فى الفحش ، والسب واللعن ، والغناء ، والشعر ، والمزاح ، والغيبة ، والنميمة ، ثم أنه قد يكون مركب الخير والداعى إليه والحاض على ترك المحرمات ، والزاجر اليقظ الداعى إلى مراعاة حدود الله ، كما أنه قد يكون الذاكر لله المسبح بحمده والشاكر الداعى له ، كذلك فباللسان يقرأ القرآن ويرفع الدعاء وتتم الصلاة .

ولما كان أكثر الكلام – خوض فى الباطل وهتك للأعراض وفضح للأسرار كان خطره عظيم ، وفيه قال أبو حامد الغزالى " إن اللسان من نعم الله العظيمة ولطائف صنعة الغريبة ، فإنه صغير جرمه عظيم طاعته وجرمه ، إذ لا يستبين الكفر والإيمان إلا بشهادة اللسان وهما غاية فى الطاعة والعصيان ، ثم أنه ماض من موجود أو معدوم خالق أو مخلوق متخيل أو معلوم ، مظنون أو موهوم إلا واللسان يتناوله ويتعرض له باثبات أو نفى فإن كل ما يتناولة العلم يعرب عنه اللسان إما محق أو باطل ..... واللسان رحب الميدان ليس له مرد ولا لملجأ له منتهى وجد ، له فى الخير مجال رحب ، وله فى الشر ذيل سحب ، فمن أطلق عذبه اللسان وأهمله مرخى العنان سلك به الشيطان فى كل ميدان وسلكه إلى شفا جرف هاو [1] .

من هنا يرى الكثيرون أن الصمت وسيلة فعالة للنجاة من آفات اللسان ، ذلك أن الإنسان قد لا يستطيع السيطرة على نوعية الكلام فينطلق لسانه بما يسئ للآخرين أو يهتك أعراضهم أو يفضح أسرارهم ، كما قدمنا فيكون الصمت عن الكلام وسيلة من أهم وسائل الإفلات من الوقوع فى المعصية فإذا لاحظنا أن الفتن والخصومات بل والحروب غالباً ما يكون مصدرها كلمة أو إشاعة تنطلق دون تعقل فتعود بالهلاك والدمار على الشعوب والأمم ويهلك الناس أفراداً وجماعات نتيجة لمثل هذه الكلمات الضالة المضلة – لكل هذا كان الصمت وسيلة فعالة للنجاة من هذه المهالك ، لذلك كان القرآن الكريم وكان الحديث النبوى مصدرين أساسيين من مصادر الدعوة إلى الصمت والكف عن الكلام فى معصية ، لذلك تنوعت المعانى السامية التى اقترنت بالصمت ورفعته إلى مستوى العبادة .

<u>٢– الصمت فى القرآن والحديث :</u>

الصمت فى القرآن الكريم هو نوع من الصوم والقنوت والخضوع للأمر

---

(١) أبو حامد الغزالى ، إحياء علوم الدين ، تحقيق د. بدوى طبانه جـ٣ ، ص١٠ .

الإلهي القاضى بالتوقف عن الكلام لقوله جل شانه فـــى ســورة آل عمــران ﴿ يا مريم اقنتى لربك واسجدى وأركعى مع الراكعين ﴾[1] ثم قوله جل شـــانه فى سورة مريم ﴿ فإما ترين من البشر أحدا فقولى إنى نـذرت للرحمـن صَوماً فلم أكلم اليوم إنسيا ﴾ [2]وهذا الأمر بالصمت كان على علم إلهي مسبق بمـــا كان من أمر قوم مريم الذين رموها بالباطل وقالوا أنها جاءت شيئاً منكـــراً ، وهذا قول إفك وبهتان والنجاة منه كان بالصوم عن الكلام – لتفســح مجــالاً للمعجزة الإلهية التى انطلقت بالحق من كان فى المهد صبياً ليدفع حديث الإفـك والنميمة .

ثم أن الصمت كان آية من آيات الله التى بشر بها الله نبيه زكريا بالاستجابة لدعائه بمنحه غلاماً صالحاً وقد كان ذلك مستحيلاً – يقول تعـالى ﴿ قـال ربـى اجعل لى آية ، قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً ، وأذكر ربك كثـيراً وسبح بالعشى والابكار ﴾[3] .

فهو أمر بالتوقف عن الكلام إلا إذا كان ذكراً وتسبيحاً لله جل شانه .

فإذا كان الكلام صادر عن رب العزة وإذا كان قرآناً وجب الصمت لقولـــه تعالى ﴿ وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون ﴾ [4] .

فالرحمة نتيجة من نتائج صمت الخشوع – والصمت فى هذه الحالة ليـــس أمراً موجهاً إلى معشر الإنس فقط وإنما تصمت الجن فى هذا المجال وتنصت لقوله جل شانه ﴿ وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا ﴾ [5] .

---

(١) سورة آل عمران الآية ٤٢ .
(٢) سورة مريم الآية ٣٦ .
(٣) سورة آل عمران الآية ٤١ .
(٤) سورة الأعراف الآية ٢٠٤ .
(٥) سورة الأحقاف الآية ٢٩ .

والكلام فى حضرة الرحمن لا يكون إلا بإذن منه جـل شـأنه لقولـه : ﴿ يوم يقوم الروح والملائكة صفـا لا يتكلمـون إلا مـن أذن لـه الرحمـن وقـال صوابا ﴾ (١) .

ويقرن الرسول ﷺ بين الصمت والعبادة فيقول " ألا أخبركم بأيسر العبـادة وأهونها على البدن الصمت وحسن الخلق" (٢) .

كذلك وجدنا رسول الله ﷺ يقرن بين عبادة " الصوم " والصمت فهو يقـول فى وصف فتاتان صامتا عن الطعام ولم تكفا عن الخوض فى سـيرة النـاس وأعراضهم قال الرسول لمحدثه – وكيف صام من ظل هذا اليوم يأكل لحـوم الناس وطلب إليه أن يطلب منهما أن يتقيئا ، فقاءت كل واحدة منهما علقة مـن دم فلما أخبر النبى بذلك قال والذى نفس محمد بيده لو بقيتـا فـى بطونـهما لأكلتهما النار "(٣) .

ولقد ارتبطت كثرة الكلام بالوقوع فى الخطأ ذلك أن فى كثرة الكـلام مـا يذهب بمودة الرجل ووقاره وقد قال عمر بن الخطاب " من كثر كلامه كـثر سقطه "(٤).

لذلك كان من الضرورى أن ينظر المؤمن كيف يستقيم لسانه لأن اسـتقامة اللسان فيها سلامة البدن والجوارح ومن سلمت جوارحه من المعـاصى سـلم دينه – وقد قال على بن أبى طـالب رضى الله عنه " اللسان قوام البدن فإذا

---

(١) سورة النبأ الآية ٤٠ .

(٢) حديث مرسل ذكر منسوباً لصفوان بن سليم وجاء فى كتاب الصمت ، للحافظ أبى بكـر بن محمد بن عبيد بن أبى الدنيا ، تحقيق د. محمد أحمـد عاشـور القـاهرة ١٩٨٨م ، ص٤٣

(٣) رواة السيوطى فى الدر المنثور وعزاه إلى ابن مردويـه والبيـهقى ، ٩٦/٦ راجـع الصمت ص ١٠٦ .

(٤) الصمت ، ص٥٣ ، رواه الهيثمى مطولانى ، كتاب الزهد ، وقد رواه الطبرانى فـى الأوسط ٣٠٢/١٠ .

استقام اللسان استقامت الجوارح ، وإذا اضطرب اللسان لم يقم جارحة "[١].

ومن هنا كان من الضرورى أن يمسك المسلم لسانه ولا يكثر الكلام نجـــاة مما قد يقع فيه من قال السوء – وفى هذا المعنى ذكر عـــن رســول الله ﷺ " رحم الله عبداً قال خيراً ، فغنم أو سكت عن سوء فسلم "[٢].

ونحن نستنتج من كل هذا أن الصمت ركن من أركان الإيمان بالله واليـــوم الآخر خصوصاً عندما يكون سكوت عن الكلام فى هوى لقوله ﷺ " من كــان يؤمن بالله واليوم الأخر فليقل خيراً أو ليصمت "[٣].

ولقد كان رسول الله ﷺ حريصاً على أن يوضح أن اللسان سبب رئيسى من أسباب دخول الناس إلى النار فهو يقول فى الرد على معاذ بن جبل حين ســأله " يا رسول الله أنؤاخذ بما نقول – فيقول – ثكلتك أمك – وهل يكب الناس فــى النار على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم "[٤].

ولما كان اللسان على هذه الدرجة من الخطورة كان قائداً يقود الأعضــــاء والجوارح إلى التهلكة ، ذلك أنه يوقع بها فى المعاصى ، كما أنه يعد ســلاحاً بغيضاً يسلطه الإنسان على غيره من بنى البشر فسبب لهم أذى بالغاً ولذلـــك إقترن حسن إسلام المسلم بسلامة الناس من شرور لسانه ونجاتهم مـــن هــذا السلاح الفتاك لقوله ﷺ " إن أكثر خطايا إبن آدم فى لسانه"[٥] .

---

(١) كتاب الصمت ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .

(٢) رواه الهيثمى مطولاً بلفظ " ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر ويشهد أنى رســـول الله فليقل خيراً ليغنم أو ليسكت عن شر وقال " رواه الطبرانى وفيه عفير بن معدان وهـــو ضعيف ٢٩٩/١٠ ورقم ١٨ ، ٤٥ ثم راجع الصمت ص٥٤ ، ٦٥ .

(٣) رواه الترمذى فى باب حفظ اللسان ، حديث ٢٥١٧ ، ٨٨/٨٧/١٧ ورواه أحمــد فــى مسنده ٢٥٩/٥ ، راجع أيضاً الرسالة القشيرية أبو القاسم القشيرى ، ص٦٣ ، راجـــع الاحياء ج٣ ، ص١٠٧ .

(٤) رواه الترمذى فى أبواب الإيمان حديث ٢٧٤٩ : ٣٦٢/٧-٣٦٥ وابن ماجه فى كتــاب الفتن باب اللسان ، حديث ٣٩٧٣ ، راجع أيضاً الصمت ص٣٧ ، الجزء الثـــالث مــن كتاب إحياء علوم الدين ، ص١٠٥ .

(٥) رواه الطبرانى ، ٢٩٩/١٠ ، راجع الصمت ، ص٤١ .

وقوله " المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ، والمهاجر من هجر ما كره ربه "[1].

وهذه الأحاديث تتفق ومعانى الآيات القرآنية فى قوله تعالى ﴿ لا خير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس﴾ [2] وقوله تعالى ﴿ وقولوا للناس حسنا ﴾ [3].

" والنجوى " هو الكلام بالسر وهو أشبه بالصمت ومع ذلك يذمه الخالق جل شأنه ويحض على البعد عنه ، وتركه لسوء مصير أولئك الذين يتناجون بالإثم والعدوان ومعصية الرسول عليه الصلاة والسلام لقوله جل شأنه :﴿ ألم تر إلى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه ويتناجون بالإثم والعدوان ومعصيت الرسول وإذا جاءوك حيوك بما لم يحيك به الله ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول حسبهم جهنم يصلونها فبئس المصير ﴾ [4]وقوله جل شأنه ناهياً عن هذا النوع البغيض من المناجاة ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تناجيتم فلا تتناجون بالإثم والعدوان ومعصيت الرسول وتناجوا بالبر والتقوى واتقوا الله إليه تحشرون ﴾ [5].

ثم يبين الله فى محكم كتابه كيف يكون هذا النوع من النجوى المذمومة من فعل الشيطان فيقول ﴿ إنما النجوى من الشيطان ليحزن الذين آمنوا .﴾[6] وعن عقبة بن عامر قال يا رسول الله ما النجاة ؟

قال احفظ عليك لسانك وليسعك بيتك[7].

---

(١) رواه البخارى فى كتاب الإيمان ٩/١ راجع الصمت ، ص٤٢ .
(٢) سورة النساء الآية ١١٤ .
(٣) سورة البقرة الآية
(٤) سورة المجادلة الآية ٨ .
(٥) سورة المجادلة الآية ٩ .
(٦) سورة المجادلة الآية ١٠ .
(٧) رواه الترمذى فى باب حفظ اللسان ، حديث ٢٥١٧ - ٨٨/٨٧/١٧ ورواه أحمد فى مسنده ٢٥٩/٥ ، راجع أيضا الرسالة القشيرية ، ص٦٣ .

٣- الصوفية والإجابة بالصمت :

لما كان الكلام على هذا القدر من الخطورة ولما أدرك الصوفيـــة أن فـــى الكلام ما يورد التهلكة فى دينه ودنياه كانت دعوتهم إلى الصمت ، فإن كـــانت هناك ضرورة للإجابة فلتكن بالصمت فرب صمت خير وأفصح من الكلام .

وينشدنا فى المعنى أبو جعفر القرشى [(١)]

استر العى ما استطعت بصمت   إن فى الصمت راحة للصوت

واجعل الصمت إن عيرت جوابا   رب قول جـــوابه السكوت

إذا نطق الســـــــفية فلا تجبه   فخير مـــن إجابته السكوت

ومما يسترعى الانتباه أن القوم قد أدركوا المعنى النفسى الكامن وراء كثرة الكلام ذلك أنه لوحظ أن البعض يعشق الكلام فى كل حديث بـــاطل حتـــى لا يعود قادراً على الصمت ، بل أنه يتعدى الحديث فى الباطل عن الآخرين إلـــى الحديث عن عيوبه وعوراته الشخصية وكأنه لا يطيق الصمت حتى ولو كـــان صمتاً عن عيوبه وعوراته .

يقول الأسود النخعى شعراً [(٢)]

واعلم علما ليـــس الظن به   إذا زال مال المرء فهو ذليل

وإن لسان المرء ما لم يكن له   حـــماة عـــلى عوراته لدليل

كذلك يدركون من المعانى النفسية أن الإنسان إما أن يزيد قدره بـــالكلام أو ينقص - فقد يظل المرء صاحب هيبة ووقار عند المستمع إلى أن ينطق فـــإذا نطق كان الكلام شاهداً عليه .

---

(١) راجع الصمت ص٢٠٣،٢٠٤ ، راجع أيضاً عبد الوهاب الشعرانى الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية ، الناشر دار جوامع الكلم - القاهرة ١٩٨٧م ص٣ .

(٢) الصمت ، ص٥١ .

وقد كان يقال كثرة الكلام تذهب بوقار الرجل " كذلك قيل من كثر كلامــــه كثر سقطه " [١] .

ويقول الأعور الشنى شعراً [٢]

وكأين ترى من ساكت لك معجب   زيادته أو نقصه فى التكلـــــم

ويذكرنا " أبو ذر " على لسان رسول الله ﷺ أن الصمت هو أخف الأعمــال على البدن وأثقلها فى ميزان خيرات المرء – يقول ﷺ ألا أعلمك بعمل خفيـف على البدن ثقيل على اللسان ، قلت بلى يا رسول الله ، قال هو الصمت وحسن الخلق وترك ما لا يعنيك [٣] .

ومما يدل على عرفان الصوفية بالحال النفسى الذى يكون عليه الصـــامت وفضل السكوت على الكلام أن جماعة من المشايخ فضلوا السكوت على الكلام ومنهم الجنيد رحمه الله :

لقوله [٣] " العبارة كلها دعاوى – وحيثما يكون اثبـــات المعــانى تكــون الدعاوى كلها هدراً " .

ويرون أنه إذا انفتح الطريق على العبد استغنى عن الكـــلام لأن العبــارة مقصود بها إعلام الغير ، والحق جل شأنه مستغن عن تفسير الأحوال .

يقول الجنيد [٤] " من عرف الله كل لسانه " فمن عرف الحق بقلبه يعجـــز اللسان عن بيانه ، فإذا احتاج السالك إلى بيان شئ عن طريق اللســـان فإنــه يكون محجوباً بكلامه عن ربه .

---

(١) منسوب إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، راجع الصمــت ، ص٥١ نقــلا عــن الطبرانى فى الأوسط ورواته ثقات ٣٠٢/١٠ .
(٢) الصمت ، ص٥٥ .
(٣) يذكر أن سند هذا الحديث منقطع وقد رواه ابن أبى الدنيا – وإن كانت فيه معانى حسن الخلق راجع هامش إحياء علوم الدين ج٣ ، ص١٠٩ .
(٤) الهجويرى ، كشف المحجوب ، ترجمة د . إسعاد قنديل ، القاهرة ١٩٧٥م ، جـ٢ ص ٦٠٠ .

ويقول أحد المشايخ " كل من ليس له بيان عن حاله لا حال له لأن ناطق وقتك هو وقتك " [1] .

ويعبرون عن ذلك شعراً بقولهم :

لسان الحال أفصح من لساني وصمتي عن سؤالك ترجماني[2]

وقد كان " ابراهيم بن أدهم " يطيل السكوت فإذا تكلم ربما انبسط وقد أخبرنا " الفزارى " أنه أطال يوماً السكوت – قال – فقلت لو تكلمت ؟ يسأل ابراهيم بن أدهم الكلام – قال الكلام على أربعة وجوه فمن الكلام كلام نرجو منفعته ونخشى عاقبته والفضل فى هذا السلامة منه ، ومن الكلام كلام لا نرجو منفعته ونخشى عاقبته فأقل مالك فى تركه خفة المؤنة على بدنك ولسانك ، ومن الكلام كلام لا ترجو منعته ولا تأمن عاقبته فهذا قد كفى العاقل مؤنته ، ومن الكلام كلام ترجو منفعته وتأمن عاقبته فهذا الذى يجب عليك نشره " .

وهكذا يستبعد ابراهيم بن أدهم معظم الكلام لما له من ضرر على النفس والغير ويبقى على نوع واحد من الكلام هو الكلام الذى يرجى منه خيراً ، وأما الكلام الذى يجلب الشر فإنه يجلب النقمة على صاحبه ، بل قد يكون مهلكة للمتكلم إذ قد يفصح عن أسرار ما كان يود أن يعلمها أحد فإذا خرجت الكلمة انطلقت كالسهم القاتل الذى يرتد إلى صدر صاحبه – ويقولون فى هذا المعنى :

رأيت الكلام يزين الفتى والصمت خير لمن صمت

فكم من حروف تجر الحتوف ومن ناطق ود لو سكت

---

(١) كشف المحجوب جـ٢ ، ص٦٠١ .
(٢) كشف المحجوب جـ٢ ، ص٦٠١ .
(٣) الصمت ، ص٥٠ ، كذلك راجع ترجمة " ابراهيم بن أدهم " فى قاموس الأعلام للزكلى جـ١ ، ص٣١ .

هكذا يبدو أن زينة الصمت أفضل وآمن من الكلام الذى قد يتزين به البعض .لكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هل يكون الصمت صمتا مطلقا وسلبياً أم أن هناك حالات يجب فيها الكلام ؟

وإذا كان هناك من ضرورة للكلام فمتى يتكلم المسلم وكيف يتكلم وبأى قدر من الكلام ؟

وللإجابة على هذه الأسئلة تجدر الإشارة إلى أن القوم من الصوفية قد فطنوا إلى أنه لا يمكن أن يكون المسلم صامتاً خائفاً وجلاً متردداً ويبدو هذا فيما قدموه من دراسة على نوعية الكلام وعدم سلبية الصمت .

٤- الصمت ليس صمتاً سلبياً

الصمت فى وقته من خصال الرجال وهو وسيلة المسلم للنجاة من آفات اللسان وهو عند الصوفية بصفة خاصة افلات من الوقوع فى فضول الكلام ، والكذب والغيبة والنميمة – كذلك هو إفلات من الحسد والحقد والتباغض ، كذلك يحاول الصامت أن يفلت من الوقوع فى الطعن أو اللعن – وهم فى هذا يتدبرون معانى الآيات القرآنية والحديث النبوى ففى الغيبة وذمها يقول جل شأنه ﴿ أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه ﴾[1] .

وقول الرسول عليه الصلاة والسلام " إياكم والغيبة فإن الغيبة أشد من الزنا " [2]، وقوله عليه السلام " لا تحاسدو ولا تباغضوا ولا تدابروا زلا يغتب بعضكم بعضا فكونوا عباد الله إخوانا "[3].

---

(١) سورة الحجرات الآية ١٢ .

(٢) راجع الصمت ، ص١٠٤ وقد رواه الطبرانى فى الأوسط ٩١/٨ ، ٩٢ وهو فى إحياء علوم الدين منسوب إلى الصمت وابن مردويه فى التفسير ١٥٩٦/٩ ورواه السيوطى فى الدر المنثور ويبدو منسوباً إلى اين مردويه والبيهقى – وهو ضعيف .

والصمت يكون عن " النفاق " " والمراء " فالنفاق جبن وضعف وخوار في الإنسان يطلب المؤمن النجاة منه وكان مسلم بن يسار يقول " إياكم والمراء يعني الكلام في نفاق – فإنها ساعة جهل العالم وبها يبتغي الشيطان زلته "(١).

وفي النهي عن " اللعن " وذمه يقول رسول الله ﷺ " ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا البذئ "(٢).

وفي كل هذه الأحوال لا يكون الصمت صمتاً سلبياً إنما هو صمت إيجابي يتحاشى الوقوع فيما يهبط بأخلاق الإنسان ويدنو به إلى مرتبة الحيوان – مع ذلك لا يمكن أن تكون مقاومة الانزلاق إلى مهاوي الرذيلة والانحراف الأخلاقي بالصمت فلابد من الكلام الأخلاقي أحياناً وفي أهمية الكلام يقول سليمان بن عبد الملك " الصمت سمو العقل والمنطق يقظته ولا يتم حال إلا بحال"(٣).

ووجدت في الحكايات أن أبا بكر الشبلي كان يسير يوماً في " كرخ " ببغداد فرأى أحد الأدعياء كان يقول " السكوت خير من الكلام فقال له سكوتك خير من كلامك لأن كلامك لغو .. وسكوتك هزل ، وكلامي خير من سكوتي لأن سكوتي حلم وكلامي علم "(٤) .

ويلاحظ هنا أن السكوت لا يكون إلا إذا كان خيراً ، وكما أن الكلام يجب ألا يكرر إلا في خير – يقول الحلابي " الكلام على نوعين ، والسكوت على نوعين فالكلام منه الحق ومنه الباطل ، والسكوت منه حصول المقصود ومنه الغفلة ، فيجب على كل إنسان أن يمسك بخناق نفسه في حال النطق ، والسكوت فإذا كان كلامه حقاً فكلامه أفضل من سكوته ، وإذا كان باطلا

---

(١) جاء في حلية الأولياء ، جـ٢ ، ص٢٩٤ ، راجع الصمت ص٨١ .
(٢) رواه البخاري في باب الأدب ، حديث ٣١٢ ، راجع الصمت ، ص١٧٨ .
(٣) حلية الأولياء ، جـ٧ ، ص٨٢ ، والصمت ، ص٣٠١ .
(٤) كشف المحجوب ، جـ٢ ، ص٦٠٢ .

فسكوته أفضل من كلامه ، وإذا كان الصمت لحصول المقصود أو المشـــاهدة فهو أفضل من الكلام ، وإذا كان سببه الحجاب والغفلة فـــالكلام أفضـــل مـــن الصمت"(1).

والصمت إما أن يكون صمت باللسان وإما أن يكون باللسان والقلب معـاً ، وهناك سكوت بالظاهر وسكوت بالقلب والضمائر وصمت اللسان فى مخالفـة الهوى وصمت القلب فى موافقة الأحكام ، والرضا بما يجـــرى عليـــه مـــن الأحوال والانبهار بما يصادفه من أسرار الكشف والمشاهدة – فصمت العـوام بألسنتهم ، وصمت العارفين بقلوبـــهم ، وصمـــت المحبيـــن مـــن خواطـــر أسرارهم(2).

ويرتبط الصمت الصحيح عند سهل بن عبد الله بالتوبة الصحيحة ، ذلك أنه لاحظ أن فى الكلام الكثير مما يفسد على الإنسان توبته مما سبق وقدمناه لذلك يقول " لا يصح لأحد الصمت حتى يلزم نفسه الخلوة ، ولا تصح لـــه التوبـــة حتى يلزم نفسه الصمت "(3).

والتوبة إلى الله صمت عن الصمت وهى دعوة الكلام فى الذكر والالتفـات إلى الله والحديث معه بدلاً من الحديث مع الغير يقول معاذ بن جبـــل " كلـــم الناس قليلاً وكلم ربك كثيراً ، لعل قلبك يرى الله تعالى "(4).

والكلام الذى يدعو إليه " معاذ " هنا هو الحديث فى الذكر والتسبيح والدعاء ، والصلاة والتقرب إلى الحق جل شأنه .

وقد تكون الدعوة إلى الصمت ناتجة عن وجود الصوفى المسلم فى حضرة من هم أحق بالكلام من شيوخه أو العلماء الدالين على الخير والفضيلة .

---

(1) كشف المحجوب جـ2 ، ص602 .
(2) الرسالة القشيرية ، ص 63 .
(3) الرسالة القشيرية ، ص63 .
(4) الرسالة القشيرية ، ص 63 .

ويكون الصمت فى هذه الحالة وسيلة من وسائل التعبير " فمن كان سكوته حياء كان كلامه حياة ومن كان سكوته له ذهبا كان كلامه لغيره مذهبا "[١] فينبغى للطالب الربانى الذى خوضه فى العبودية وكلامه منتقش على روحه أن يكون صامتاً إلى أن ينطق لسانه بما انتقش فى قلبه من الربوبية كى يبدو كمال العبودية وكى تقع كلماته من قلوب المريدين موقع الصياد من الصيد الشارد .

ويتفق القوم من الصوفية على ألا يسكت المريد على باطل أو يكتم شهادة حق أو يتردد فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أو يسكت عن ظلم سلطان جائر .

ويفضل الصوفية طرقاً أخرى غير الكلام للتعبير عن مراداتهم ولنقل أفكارهم ومشاعرهم إلى الآخرين فهم قد يستخدمون الإشارة أو الإيماء أو التلميح بالمراد دون التصريح – فيقولون" علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفى والإشارة هى ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة لدقة معناه ولطافته"[٢].

ويقولون فى هذا شعراً :

ولى عند اللقاء وفيه عتب	بايماء الجفون إلى الجفون
فأبهت خيفة وأذوب خوفاً	وأفنى عن حراك أو سكون[٣]

ثم هناك الكلام بالسر وهو كلام موجه إلى المحبوب الذى يتجاوب مع المحب ويبادله حباً بحب وقد جاء فى " مشارق أنوار القلوب " لابن الدباغ [٤]

(١) كشف المحجوب .
(٢) أبو نصر السراج ، اللمع ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقى ، القاهرة ، ١٩٦٠م ، ص٤١٤ .
(٣) اللمع ، ص ٤١٤ .
(٤) ابن الدباغ ، ديوان مشارق أنوار القلوب ، تحقيق هنرى ريتر ، طبعة بيروت ص ١٠٧ .

ألاحظه فى كـــــــــــل شئ وأدعوه سراً بالمنى فيجيب

ملأت به سمعى وقلبى وناظرى وكـــل أجزائى فأين يغيب

وهى وسائل سامية تفضل الكلام باللسان ، وتعتمد على الشـــفافية والنقـــاء وتبتعد عن كل ما من شأنه أن يوقع اللسان فى اللغو .

ولقد عرف الحكماء والفلاسفة الصمت كأعلى وسيلة من وسائل التعبير عما يدور فى النفس ، وكثيرين منهم كانوا يجيبون بالصمت وهو نفس مـــا فعلـــه الصوفية – وقد لاحظنا أن" بوذا "[1] أو المســـتنير The inlighted كـــان يرفض الإجابة على سؤال تلميذه " واكاجوتا " عندما يسأله عن الأنا العليـــا أو النفس السامية – ثم أنه يقرر أن الصمت هو أبلغ وسيلة للتعبير فى مثل هـــذه الحالات لأنه لا أحد يمكنه أن يعرف كنه النفس أو حقيقة الروح.

ولقد أجمع المتصوفة فى سائر العصور ومن جميع الأديان على القول بـــأن عيان الصوفية مما لا يوصف ومما لا ينطق به[2]

ومما لاشك فيه أن الأجيال المعاصرة من الشباب فى حاجة إلى الصمت فى الوقت الذى لا ضرورة فيه إلى الكلام ، بل ويجب عليهم عدم الخـــوض فـــى اللغو من الحديث إذا أصبحت عادة البعض كـــثرة الكـــلام والخـــوض فـــى الأعراض والتنابذ والحقد والحسد والنفاق بل لقد فسد المجتمع بفســـاد الكلمـــة وترديها إلى مهاوى الرذيلة واستخدامها فى تزيين كل محرم وهكذا ضــــاعت حقوق ونهشت أعراض وأهدرت كرامات بل وصمت الكثيرين عن قول الحق وارتضوا الزيف والخداع وقول الزور .

لذلك حق أن نتعلم متى نتكلم ومتى نصمت .

---

(١) Christmas Humphreys , Exploring Buddhism . London , 1974 , P . 42 - 45

(٢) وولتر سيتى ، الزمان والأزل ، ترجمة الدكتور / زكريا ابراهيـــم ، طبعـــة بـــيروت ١٩٦٧م ، ص ١٦٢ – ١٦٨ .

٥- الذكـــــــر

١- أهمية الذكر :

مما لاشك فيه أن الرياضات السابقة هة مما لا يصح إلا مع أهم الرياضات الروحية على الإطلاق وهى رياضة الذكر ، ولقد لاحظت أن أستاذنا الدكتـور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه " المدخل إلى التصوف الإسلامى " [١] .

قد وصف هذه الرياضة على نحو يبين مدى أهميتها القصوى.

وبعد دراستى للرياضات الروحية من المجاهدة والعزلة والجوع ، والصمت والسهر ، تبين لى أنه لا يمكن للصوفى أن يمارس هذه الرياضات على نحـو مستقيم إلا من خلال وجوده داخل سياج روحى يحميه ممـا يشـتت إنتباهـه ويصرفه عن الوجود فى حضرة الرب طوال الوقت .

ولأن هؤلاء القوم المعتدلون من الصوفية يجعلون حالهم مع قولـه تعـالى ﴿ ثم أورثنا الكتـاب الذى اصطفينـا مـن عبادنـا ، فمنـهم ظـالم لنفسـه ، ومنـهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات﴾ [٢] فهم يودون لو أنهم كـانوا سـابقين إلـى الخيرات فى كل الأوقات ذلك أنهم يعلمون أن الغاية من خلق الكون بما فيـه من جن وأنس هو من أجل عبادة الله جل شانه لقوله تعالى :﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ [٣] .

ولأن الإنسان المعاصر قد يصرف معظم أوقاته لاهياً عن عبادة الله ، ولأن وسائل اللهو المتاحة من نتاج الحضارة المعاصرة وهى مما يعيق كـل عـابد ويمنعه عن عبادته وهى أيضاً مما يمكن أن يخرج كل معتزل وعاكف لله عن عكوفه واعتزاله ، بل هى تجعل من أوقات المسلم مقتاً وغضباً عليه من الله ، لكل هذا وجد الصوفية فى الذكر حياة قلوبهم وصحة عزائمهم وطريقة مثلـى

---

(١) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، المقدمة من ص١٦ - ٤٢ .
(٢) سورة فاطر الآية ٣٢ .
(٣) سورة الذاريات [illegible] ٥٦ .

للحديث مع الله والاقلال من الحديث مع البشر وهم فى ذلك يستحضرون قولـه تعالى :﴿ ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشــة ضنكـا ونحشره يـوم القيامـة أعمى ﴾[1] .

وهكذا ينذر القرآن الكريم هؤلاء الذين نسوا الله بالعمى وسوء العاقبة يــوم القيامة فإذا نسى العبد ربه فلا أقل من أن يتوقع نسيان الحق لــه ﴿ قـال كذلك أتتك آيتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ﴾ [2] .

ولذلك ينبه الرسول عليه الصلاة والسلام لخطورة ترك الذكر ويوضح كيف أن تارك الذكر أشبه ما يكون بالميت الذى يظن أنه على قيد الحياة وما هـــو كذلك لقوله ﷺ " مثل الذى يذكر ربه والذى لا يذكره مثل الحى والميت " [3] .

فالذكر إذن ركن قوى فى طريق الحق سبحانه وتعالى بل هو العمدة فـــى هذا الطريق ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر[4] .

ولأن الذكر حياة القلوب فقد كان " الشبلى " فى ابتداء حاله يضرب نفســه بخشبة أو يضرب بيده ورجليه على الحائط عقاباً لها على الغفلة عن ذكر الله

والصوفية يأخذون من معانى الذكر ما يصلح كى يكون سلاحاً يقاتلون به ، كما أنهم أيضاً يحاولون الخروج به من ميدان الغفلة ، كذلك فبـــالذكر تحــدث المجالسة والمكالمة مع الحق لمن أراد أن يكون الحق له جليس ومؤنس ويقـال فى هذا " الذكر بالقلب سيف المريدين به يقـــاتلون أعداءهـــم وبـــه يدفعــون الآفات .." .

ويقول الواسطى عن الذكر " الذكر – الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء

---

(١) سورة طه الآية ١٢٤ .
(٢) سورة طه ، الآية ١٢٦ .
(٣) رواه البخارى فى كتاب الدعوات ، ورواه مسلم فى كتاب صلاة المسافرين جـــــ١ ، ص٥٣٩ .
(٤) الرسالة القشيرية ، ص١١٠ .

المشاهدة على غلبة الخوف وشدة الحب "[1].

ويقول الشبلي [2] – أليس الله تعالى يقول أنا جليس من ذكرني ويقول شعراً

ذكرتك لا أني نسيتك لمــــحة

وأيسر ما في الذكر ذكر لســــاني

وكنت بلا وجد أموت من الهوى

وهام على القلب بالخفقـــــــــان

فلما أراني الوجد أنك حاضـــري

شهدتك موجوداً بكل مكـــــــان

فخاطبت موجوداً بغير تكـــــلم

ولاحظت معلوماً بغير عيـــــان

ومن أروع المعاني التي يقدمها القوم من الصوفية المعتدلين أنهم يعتقــدون أن الذكر أتم من الفكر ، ذلك أنك مهما بالغت في محاولــة معرفــة الله عــن طريق الفكر فإنك لا تصل في دقة الوصف ما يبلغه الذكر في ذلك ومن هنـــا يقول " السلمي " على قول " الدقاق " عندي الذكر أتم من الفكـــر لأن الحــق سبحانه وتعالى يوصف بالذكر فالذكر هو تلك اللغة التي تتمكن من أن تحظــى بوصف يتناسب مع ما يصف به الحق نفسه من أسماء وصفات .

١- موقف القرآن الكريم من الذكر :

القرآن الكريم حافل بالآيات التي تحض المؤمن على الذكر – وذكر الله أمر إلهي واجب الطاعة في كثير من الآيات لقوله تعالى ﴿ فاذكروني أذكركم ﴾[3]

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص١١١ .
(٢) الرسالة القشيرية ، ص ١١١ .
(٣) سورة البقرة الآية ١٥٢ .

وقد يأتى الأمر بالذكر ليكون ذكراً " مستمراً " لا ينقطع ، أو ليكون ذكـــراً فى بعض الأوقات دون بعضها ، أو ليكون ذكراً " كثيراً " لقوله تعالى:
﴿ يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيرا ﴾ [1] وقوله جل شـــانه ﴿ وأذكر ربك كثيراً وسبح بالعشى والابكار ﴾ [2] .

وقوله ﴿ أذكروا الله فى أيام معدودات ﴾[3] .

ثم أن هناك من الأماكن ما يوجب ذكر الله وقد يقترن المكان بالزمان وقـــد يكون الزمان دون المكان أو العكس لقوله جل شانه ﴿ فإذا أفضتم مـن عرفـات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ﴾[4] .

﴿ فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم ﴾[5] .

﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر اللـه وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾[6] .

﴿ وأذكر اسم ربك بكرة وأصيلا ﴾[7] .

وهكذا يبدو واضحاً أن الأمر بالذكر يشمل المكان والزمان ، بل هو يتـــابع حركة الإنسان المسلم فى الأوقات فلا يتركه يغفل عن ذكر الله ، فإذا اقـــترنت الصلاة بالذكر وإذا لاحظنا كيف أن الذكر صلاة وجب على المسلم أن يباشـــر ذلك فى كـــل أحوالـــه ســـواء كـــان قائمـــاً يصلـــى أو مضجعـــاً أو نائمـــاً وسواء كذلك فى الصباح الباكر أو فى الأصيل أو عند الفجر .

ومن ثمرات الذكر التى يرغب المرأ فى الإكثار منه :

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ٤١ .
(٢) سورة آل عمران ، الآية ٤١ .
(٣) سورة البقرة ، الآية ١٩٨ .
(٤) سورة البقرة ، الآية ١٩٨ .
(٥) سورة النساء ، الآية ١٠٣ .
(٦) سورة الجمعة ، الآية ٩ .
(٧) سورة الإنسان ، الآية ٢٥ .

١- الهدى بعد الضلال .

٢- إطمئنان القلوب وحياتها .

٣- الفوز بالرحمة والمغفرة والنجاة من النار .

٤- الذكر المتبادل بين العبد والرب ذلك أن الله جل شأنه وعد عباده بمبادلتهم ذكرا بذكر .

يقول عز من قائل ﴿ ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكـر اللـه ذلك هُدى اللـه يهدى به من يشاء ﴾[1] ، وقد يأتى الأمر بالذكر ليكون ذكـــراً " مســـتمراً " لا ينقطـــع ، ﴿ الذيـن آمنـوا وتطمئـن قلوبـهم بذكـر اللـه ألا بـذكر اللـه تطمئـن القلوب ﴾[2] .

وقوله فى تبادل الذكر ﴿ فاذكرونى أذكركم ﴾[3] ، وهو ذكر يقابله النســيان المتبادل أيضاً .

٣- درجات الذكر :

ويجب على الصوفى ألا ينشغل بالذكر عن مذكوره فإن هذا نوع من الغفلة والنسيان لأن الانشغال بكلمات الذكر وطرائقه أمر يقلل كثيراً من الحضور مع الله لذلك نرى القوم يعرفون أعلى مستوى من الذكر على أنه ذلك الذكر الـذى يغيب فيه الذاكر عن ذكره كما يقول " ذو النون المصرى " الذى ينشد شعراً :

لا لأن أنساك أكثر ذاكـــــــــرك   ولكن بذاك يجرى لسانى

أى لم يحملنى على كثرة الذكر بلسانى   زوال غـــفلتى ونسيانى

لك عن قلبى ، بل أنا أذكرك بقلبى بكل حال

---

(١) سورة الزمر ، الآية ٢٣ .
(٢) سورة الرعد ، الآية ٢٨ .
(٣) سورة البقرة الآية ، ١٥٢ .

وهو ما يعرف عند الشبلى بتحويل القلب من الأشـياء إلـى رب الأشـياء وحال الصوفية فيه أنه ليس من استأنس بالذكر كمن أسـتأنس بـالمذكور ... وليس من احتجب بالخلق عن الحق كمن احتجب بالحق عن الخلق [1] .

فإذا توقف ذكر اللسان وترك مكانه لذكر القلب كان هذا هو الطريق إلـى الذكر المتبادل الذى ينتقل فيه الذاكر من الغفلة إلى الاستغراق الكامل فى ذكـر الله .

ثم هو ينتقل من كون الذكر مجرد طاعة للأمر إلى كونه جبلة فى الإنسـان بحيث يصبح ملازماً له ودون تكلف أو افتعال ، ودون انشغال أو تعلق بـأمور الحياة الدنيا فإذا كان الأمر على هذا النحو وإذا دخل الرجال مجـالس الذكـر بهذه الصفات حفتهم الملائكة وغشـيتهم الرحمـة ونزلـت عليـهم السـكينة وذكر هو الله [2] ويذكر عبد الرحمن الجامى " فى ترتيبه لمراحـل الذكـر أن أول مرحلة فيه الغفلة عن النفس وآخرها الفناء – أى فناء الذاكر فى ذكره من غير أن يكون له شعور بذكره – استغراق الذاكر فى المذكور بحيـث يمتنـع عليه الرجوع إلى نفسه " [3] .

ويحاول " نيكلسون " أن يجد وجهاً للشبه بيـن طريقـة الصوفيـة الذيـن يمارسون هذه الرياضات والمجاهدات الروحية وبين ما كـان يعـرف فـى التصوف المسيحى فى القرون الوسطى باسـم Via Purgativa (طريـق التطهر) [4] حيث كان أقوى أسلحة المجاهدة فى محاربـة النفـس بـالجوع والعزلة والصمت إلا أن هذا الرأى فيه كثير من التعسف حيث تبين أن كـل

---

(١) شهاب الدين السهروردى ، عوارف المعارف ، تحقيق د. محمود عبد الحليم ، طبـع بمطبعة السعادة ، جـ١ ، ص٩٦ .

(٢) الرسالة القشيرية ، هامش ص١١١،ص١١٢ ، راجع أيضاً الشيخ : عبد الحليم محمود الدكتور ، أبو الحسن الشاذلى ، القاهرة ، مطابع دار السلام ، ص ١٥٨ – ١٥٩ .

(٣) عبد الرحمن الجامى ، نفحات الأنس ، ص١٦١ ، راجع أيضاً نيكلسون فى التصـوف الإسلامى وتاريخه ، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى ، القاهرة ، ١٩٦٩م ، ص٧٩ .

(٤) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٧٨ .

هذه الرياضات عند الصوفية المعتدلين راجعة إلى أصل شرعى مستمد من الكتاب والسنة المطهرة .

" ويذكر الدكتور أبو الوفا التفتازانى" [1] أن بعض المستشرقين المعاصرين يميلون إلى الأخذ بالرأى القائل " أن التصوف من مصدر اسلامى خالص وأن الأثر الأجنبى فى مجاله محدود للغاية وأن تطوره يتبع خطاً إسلامياً واضحاً ، ومن أمثلة هؤلاء المستشرق الإنجليزى المعاصر سبنسر ترمنجهام S. Trimingham فى كتابه الطرق الصوفية فى الإسلام .

ونحن نرى أن مثل هذه المجاهدات من الأمور المحمودة والمقبولة شرعاً لتوافقها مع ظاهر الشرع والأخذ به دون تأويل خصوصاً عندما تبتعد المعانى عن النظريات الفلسفية المغرقة فى الغموض وتبقى فى نطاق الانصياع لأوامر الحق جل شأنه والمحبة المتبادلة بين العبد والرب ، والذكر المتبادل بين الذاكر والمذكور .

ويبقى الذكر وعاءاً خاوياً للمجاهدات والرياضات الروحية وسابقاً عليها ثم مصاحبالها ، إذا هو معية الإنسان بخالقه وصاحبه إلى جوار ربه ، وطريقه للحوار معه جل شأنه وطريقته لوصفه وسبيله إلى حبه وقربه .

ولاشك أن مثل هذه الرياضات من أهم وسائل المسلم إلى التخلص من حجب كثيرة تحجب الإنسان عن ربه فهى تطهر نفسه وتنقى روحه وتفتح باباً للنور الإلهي كى يكشف ظلام القلوب والأجساد .

---

(١) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص٤٢ .

الخاتمة

خلاصة هذا البحث أنه يسلط الضوء على الطريقة التى اتبعـــها صوفيـــة المسلمين لتقويم الباطن وعلاجه مما يلحق به من آفات وأمراض .

فيما يعد ثورة روحية وتجديداً للفكر الصوفى كى يكون متفقاً مع كتـــاب الله وسنة رسوله وكذا روح العصر وفى هذا المجال توصلنا للنتائج التالية :

١- كان الصوفية على علم لما يهدد السلامة الأخلاقية والنفسية عند الإنسان – وقد اتضح لنا أنهم صنفوا ما يواجههم من آفات وعيـــوب توقعـــهم فـــى المعاصى ، فهم يتحدثون عن الحقد والحسد والنفاق ، والرياء والكراهيـة ، كما يتحدثون عن الإسراف فى اشباع شهوات النفس والانقياد إلى غرائزها وما يترتب على ذلك من سلوك معوج .

٢- يقسم الصوفية الحواس العادية باعتبارها مصدراً مـــن مصـــادر الشـــهوة والمرض – وهم يعتقدون أن للعين شهوة فى النظر للمحرمات ، وللقلـــب شهوة فى استمراء اللذات وللسمع شهوة فى الميل إلى سماع المنكر مـــن الأصوات ... وهكذا يحددون الداء ويصفون الدواء .

٣- وهم عندما يتحدثون عن العزلة لا يقصدون بذلك اعتزال المجتمع فى كـل الأوقات بل هم يجدون لها العديد من المعانى

أ- فهى أولاً قد تكون وعياً بالأنا ومع ذلك فهى تفترض وجود الآخر وتشـــعر وتستجيب له .

ب- العزلة عندما تكون اعتصاماً بالأنا تكون حماية لها من طغيان الأنـــت – ليست عزلة دائمة وإنما هى عزلة فى وقت الخطر ، ذلك أن الأنـــا ومـــا يوجد بها من وعي عرضه للإنقطاع السريع لأن هذا الانعزال يبدد تكـامل الذات .

جـ-لاحظنا أن العزلة عندهم تعد مرحلة من مراحل النمو الروحى المعتمد على الانفصال عن الروتين اليومى والمرتبط بقوى الروح النشطة .

د- جاءت العزلة فى القرآن الكريم بمعنى حماية الأنا الفاضلة من طغيان الآخرين ، وتضمنت فى حمايتها حماية للأمة المؤمنة .

هـ- تضمن معنى العزلة عند صوفية المسلمين اعتزالهم فى المجتمع وليس اعتزالهم عن المجتمع ذلك أنهم يضعون بينهم وبين الناس حجاباً من الذكر يقطع بينهم وبين الخلق ويصلهم بالله عندما يعتاد الناس خيانة الأمانة ، ونقض العهود وعندما تسود فيم هدامة كالغدر والنفاق والرياء وهذه هى العزلة النفسية ، وهناك العزلة المكانية التى يعتزل فيه الإنسان المكان حتى يأمن على دينه ، وهو فى هذا النوع قد يفر من أهله وزوجه وبنيه لأنهم قد يدفعونه إلى ارتكاب المعاصى .

وبالإضافة إلى أن العزلة تعين الإنسان على القيام بما فرض عليه من أمور دينه فإنها أيضاً استئناس بالقرب من الله ذلك أن القاعدة عند هؤلاء القوم أن الأنس بغير الله من علامات الإفلاس.

والعزلة عند ابن سبعين [1] فرار النفس عن القبيح المهلك لها لا البعد عن الأهل فهى عزلة وسط الناس وليست اعتزالهم .

٤- ويلجأ الصوفية إلى الإقلال من المأكل والمشرب كوسيلة من وسائل جهاد النفس الموصل 'لى الكمال الروحى ، وهم فى هذا يقدمون نموذجاً رائعاً وسابقاً لعصره من الناحيتين الطبية والاقتصادية إلى جانب الناحية الروحية فالجوع يمثل عند القوم عمارة للباطن وتجرد من العلائق .

---

(١) أبو الوفا التفتازانى (الدكتور) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، بيروت ١٩٧٣م ، ص٤٤٤ .

وهو طعام الملكات الروحية فبالجوع تقوى الروح وتهرم النفس ، وبالجوع تموت مواطن الشهوة ، لأن الإنسان إذا أكثر من الأكل ثقــل بدنــه وفــترت أعضاؤه فلا يجد ميلاً للعبادة أو

الاجتهاد فى الطاعة وهنا يلمس الصوفية ناحية هامة من النواحى النفســية التى يؤكدها العلم الحديث ، حيث أنه من الثابت أن الإنسان قــد يميــل إلــى الخمول والكسل كلما امتلأت المعدة بالطعام .

ومن النتائج الهامة المترتبة على فهم الصوفية للجوع كأحد الوسائل التــى يستخدمونها فى تهذيب نفوسهم أن الجوع هنا جوع ارادى أى أنه يتم بمحـض – اختيار الإنسان ، فالممنوع بعد الأكل لا يكون جائعاً فى نظرهم وإنما الجائع هو ذلك الذى يجد الكثير من صنوف الطعام ومع ذلك يمتنع عن تناوله بـهدف تقييد الشيطان وحبس هوى النفس .

ومن النتائج العصرية التى توصل إليها الصوفية قبــل الأوان أن الجـوع الارادى وسيلة فعالة فى علاج الأحوال الاقتصادية خصوصاً عندمــا ترتفـع الأسعار ويشح الطعام بسبب اقبال الناس على اشباع البطون – فعندما كــانت أسعار المأكولات ترتفع كان ابراهيم بن أدهم يقول لأصحابــه " أرخصوهـا بالترك "[1] .

ويستجيب ألا ينام العبد على شبع لأنه يكون سبباً فى قسوة القلب ، يقــول الرسول عليه الصلاة والسلام " أذيبوا طعامكم بالذكر والصلاة ولا تناموا عليه فتقسو قلوبكم " [2] .

٥- والصمت عند الصوفية ليس صمتاً دائماً وإنما هو صمت عن القول القبيح وعن الغيبة والنميمة وإشاعة الأسرار .

---

(١) احياء علوم الدين ، تحقيق بدوى طبانه جـ٣ ، ص٨٦ ، ٩٦ .
(٢) نفس المرجع السابق .

ويقبح الصوفية الصمت عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وهم يسيرون على منهج رسول الله ﷺ فيما يعتقدون من أن السكوت عمدا فى مواضع السكوت خير من الكلام فى هوى.

ويكون الصمت فى موضعه عندما يكون افلاتاً من الوقوع فى المكذب أو تحاشياً لنفاق أو موافقة على منكر فكل هذه الأحوال يكون الصمت فيها من الخصال الحميدة .

ويعتقد الصوفية أن من الناس من يكون أهلاً للسماع ومنهم من لا يكون أهل له .

لذلك يجب الصمت أحياناً لأنه قد يكون فتنه للسامع لذلك يعتقد القوم أن هناك من الوسائل ما يفضل الكلام – ومنها الصمت والرمز وحيث جعل الله الصمت آية لزكريا ودليله على أن الله يبشره بيحيي بل لعل الأمر الإلهي الموجه إلى السيدة العذراء مريم بالصمت عن الكلام منوع من الصوم الذى يقره الحق صوماً وقنوتاً له ويجعله وسيلة نجاة مما قد يقع من حديث مع قومها – لعل هذا هو أحد أهداف الصمت عند صوفية المسلمين ، كما جاء فى القرآن الكريم فى الآيات من سورة آل عمران وسورة مريم .

وبصفة عامة فإن رياضة النفس عند الصوفية ومجاهدتها أمر ينطلق من التعليق بكتاب الله وسنة رسوله كما أنها تتمشى فى كثير من جوانبها مع ما يتطلبه العصر من الإنسان المسلم .

كذلك أدرك القوم من الصوفية أن هناك نوع من الصمت يكون أكثر خطورة من الكلام لأنه فى الواقع ليس صمتاً وإنما هو حديث نفسى باطنى خفى يدور فى باطن الإنسان وهو فى منتهى الخطورة عندما يحدث الإنسان نفسه بالحقد والحسد وارتكاب المحرمات واستهاء الغرائز ، استثارتها داخلياً ثم محاولة احداثها فى العالم المحيط ، وهذه الأنفس الشريرة هى مما يذمه الحق

جل شأنه وينهى عما يعتمل بها لأنها دليل على مرض القلوب الـــذى يفتـك بالخير .

مع ذلك فهناك من حديث النفس ما هو خير لذلك نراهم يتلمسون النجاة مما قد يقعون فيه من شرور ويفرقون بين الكلام والصمت ... بمعنى أن هنـــاك ضرورة للصمت أحيانا ثم أن هناك ضرورة للكلام أحيانا أخرى كذلك هنـــاك صمت قبيح لأنه صمت عن الخير وصمـــت مرغـــوب لأنـــه صمـــت عـــن المحرمات .

عن ابراهيم بن أبى عبلة [1] :

لسانك ما بخلت به مصون فلا تهمله ليس له قيود

فإنك لن ترد الدهر قولا نطقت به وأنيه قعـــود

كما لم ترجع مشتقاه ماء ولم يرتد فى الرحم الوليد

ويقول عبد الله بن المبارك [2] :

أدبت نفسى فمـــا وجدن لها من بعـــــد تقوى من أدب

فى كل حالاتها إن قصرت أفضل من صمتها عن الكذب

قلت لها طائعا – وأكرهها الحلم والعلم زين ذى الحسب

إن كان من فضـــة كلامك نفس فإن السكوت من ذهب

ومن النتائج التى ترتبت على دراستنا للذكر أنه وعاء حـــاوى للرياضـــات الروحية سابق لها ومصاحب لكل رياضة ، وبه تصح هذه الرياضات ويســمو كذلك فهو تلك اللغة التى يتم بها الحوار بين العبد وربه وهى وسيلته لوصـــف الحق جل شأنه .

تمّ بحمد الله

---

(١) راجع الصمت ، ص ٣١٤ ، ٣١٥ .
(٢) راجع الصمت ، ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

أولا : المراجع العربية

١- ألبرت أشفيسر ، فلسفة الحضارة ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، طبعة بيروت ١٩٨٣ م .

٢- ألكس كارل ، تأملات فى سلوك الإنسان ترجمة الدكتور محمد القصاص

٣- ابن تيمية ، مجموع فتاوى ابن تيمية الحرانى ، طبعة المملكة العربية السعودية ٣٩٨هـ .

٤- ابن الدباغ ، مشارق أنوار القلوب ، تحقيق هنرى رينر ، بدون تاريخ.

٥- التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) ، المدخل إلى التصوف الإسلامى ، القاهرة ١٩٧٣م .

٦- التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، بيروت ١٩٧٣م .

٧- الجرجانى ، التعريفات ، طبع مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ١٣٥٧هـ .

٨- الحافظ بن سليمان ، العزلة ، طبعة دار الكتب العلمين ، بدون تاريخ .

٩- السهرودى ، عوارف المعارف ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، القاهرة ، مطبعة السعادة .

١٠- السراج الطوسى (أبو النصر) اللمع ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، القاهرة ١٩٦٠م .

١١- الغزالى (أبو حامد) ، مكاشفة القلوب ، طبعة مصطفى تاج ، طنطا بدون تاريخ .

١٢- الغزالى (أبو حامد) احياء علوم الدين ، تحقيق الدكتور بدوى طبانه ، بدون تاريخ .

١٣- القشيرى (أبو القاسم) الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٩٥٩م .

١٤- الكمشخانوى ، جامع الأصول ، القاهرة ١٣٣١هـ .

١٥- الكلاباذى ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، القاهرة ١٩٦٠م .

١٦- المكي " أبو طالب " الغنية لطالبى أهل الحق ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٦م .

١٧- المحاسبى ، الرعاية لحقوق الله ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، القاهرة ١٩٨٤م .

١٨- الهجويرى ، كشف المحجوب ، ترجمة الدكتور زكريا ابراهيم ، بيروت ١٩٦٧م .

٢٠- ١٩-حسن حنفى (الدكتور) ، التراث والتجديد ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو ١٩٨٧م .

٢١- عبد الحليم محمود (الدكتور) أبو الحسن الشاذلى ، القاهرة ، مطابع دار السلام .

٢٢- عبد الوهاب الشعرانى ، الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية ، نشر دار جوامع الكلم ، القاهرة ١٩٨٧م .

٢٣- عبد الله بن محمد بن عبيد (الحافظ أبى بكر) ، الصمت وحفظ اللسان ، تحقيق الدكتور محمد أحمد عاشور ، القاهرة ١٩٨٨م .

٢٤- عبد القادر الجيلانى ، الغنية لطالبى طريق الحق ، مطبعة البابى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٦م .

٢٥- قاسم غنى ، تاريخ التصوف فى الإسلام ، القاهرة ١٩٧٣م .

٢٦- وولتر سيتس ، الزمان الأول ، ترجمة الدكتور زكريا ابراهيم ، بـــيروت ١٩٦٧م .

٢٧- نيقولاى برديائف ، العزلة والمجتمع ، ترجمة فؤاد كامل ، الهيئة العامــة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٢م .

٢٨- نيكلسون ، فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ترجمة الدكتور أبو العـــلا عفيفى ، القاهرة ، ١٩٤٧م .

ثانيا : المراجع الانجليزية

29- Christams Humphery , Explorig Buddhism , London , 1974 .

30- Evelyn Underhill : Astudy in the nature and development of man's spiritual consiousnes London , 1949 .

الفصل الثامن

تسامى الأنا والحب الإلهى

تقديم

إن الباحث المهتم بدراسة مثل هذه الموضوعات يجد مهمته صعبة وعسيرة لأن معظم الجوانب قد تم تناولها بالدراسة .

إلا أن الغالبية العظمى من الدراسات الحديثة قد شغلت بالجانب التـــاريخى للحب الإلهي ، بل ونحا بعض المشتغلين بهذا النوع من الدراسات إلى الجانب الأدبى مما مزج الحب الإلهي بالحب البشرى ، وجعل من موضوعات الحـب الإلهي وكأنها لا تحدث إلا كتطور للحب البشرى .كذلك نسب هؤلاء الباحثون إلى صوفية الحب روايات تجعل من حبهم مزيجا من الحب الحســـى وحـب الجمال الطبيعى ، بل وربما الحب الجنسى كما هو الحال فى الدراسات التـــى دارت حول (رابعة العدوية) الزاهدة البصرية التى شغلت الأذهان بعباراتـــها الشعرية المسرفة فى الحب والهوى جنبا إلى جنب .

كذلك الدراسات حول الشاعر الصوفى (عمر بن القارض) المتوفى ســنة ٦٣٢هـــ والتى من أهمها تلك الدراسة التى قدمها لنا المرحوم الدكتور (محمد مصطفى حلمى) بعنوان بن القارض والحب الإلهي . وهى الدراســـة التـــى تناولت الجانب الفلسفى فى الحب الإلهي كما أظهرت علاقة الحب بالمعرفـة ، وفرقت بين ما يعرف بوحدة الوجود ووحدة الشهود وحقيقة الوحدة عند ابـــن القارض ، وكذلك نظرية (الحلاج) فى حلول اللاهوت فى الناسوت إلى آخر ما يمكن أن يصاحب الحب من حالات وجدانية ونفسية .

كذلك هناك الدراسة التى قدمها الدكتور عبد الفتاح السيد الدمـــاصى عــن الشيخ الأكبر" محيي الدين بن عربى " المتوفى (٦٣٨هـــ) بعنـــوان الحـب الإلهي فى شعر محيي الدين بن عربى وناقش فيه فكرة الخيال الكونى التـــى انبثقت عن شعره فى الحب الإلهي ، والتى جعلت من الحب وسيلة من وسـائل العروج إلى الله وقناه واصلة بين السماء والأرض .

وعلى الرغم من وجود مثل هذه الدراسات إلا أننا وجدناها تخلو من متابعة فكرة ألحت على الباحث وهى فكرة (تسامى الأنا المحب) فمن المؤكد أن الأنا التى راحت تنشد الوصول إلى (الأنت) والتى حاولت احتوائه أو الذوبان فيه إنما انطلقت من شعور أصيل ،وعميق بالنقص الذى يدفع الإنسان إلى أن ينشد كماله . ولأن الإنسان يعلم مسبقاً أن الوجود الكامل هو الوجود المطلق أو (الوجود لذاته) على حد التعبير الوجودى.

فإن المحب راح يطلق العنان لمشاعره الجوانية كما راح يستوظف كل جارحة فيه من أجل وصول (الجزء إلى الكل) أو دخول الكل على الجزء كى يجعل منه كلا ، أو على نحو ما يقول (محمد بن عبد الجبار النفرى) المتوفى ٣٥٤هـ الذى يرى أن المحب أو ما يسميه (الواقف) يدخل كل مكان ولا يأويه ويشرب من كل بئر ولا يرويه[1] أى أنه يصبح إنساناً كلياً أو كاملاً ، أو إنسان إلهي لا يسعه إلا منزل ينزله مع المحبوب المطلق . وسوف تحاول أن نتابع كيف تظهر (الأنا) ممتدة ومتسعة وشاملة .كذلك سوف نتابع المصطلح الصوفى فى الحب وكيف ارتبطت فكرة (تسامى الأنا) بما يدخل فيه الصوفى من حالات وجدانية وما يغلب عليه أو يتقلب فيه من أحوال فى الطريق إلى المحبوب .

لذلك كان علينا أن نتناول هذه الظاهرة من خلال المؤلفات التى تنظر إلى الحب على اعتبار أنه ظاهرة بشرية تغلب عليه الأحوال النفسية من حب وألم وخوف وعتاب وحرقة هجر ، وفرحة لقاء ، وشدة غرام ويأس من وصال ، وغيبة عن النفس كذلك كان علينا أن نبحث فى تلك المؤلفات التى صدرت عن أهل التصوف الذين فنوا فى حب الخالق وغابوا عن كل ما فى الدنيا بل وغابوا عن أنفسهم حتى لم يبقى لهم منها شئ .

---

[1] R . A . Nichlson , the mystics of Islam , London , 1963 .

وسوف تكشف الدراسة عن منحى هؤلاء الصوفية الذين يتخذون من صور الجمال البشرى والكونى مظهراً أو تجلياً من تجليات الجمال الإلهى المطلـق . لذلك سيتضح لنا أن الحب البشرى عند هؤلاء ما هو إلا خطوة على طريـــق الحب الحقيقى وحب الجمال المطلق ، ذلك الحب الذى يسمو بالذات ويجردهـا من نوازعها الغريزية وينقلها من ضيق الرسوم البشـــرية إلـــى ســـعة فنـــاء السرمدية . وقد يكون هاماً أن نتعرف على العديد من المصنفات التى تنـاولت (الحب) (والحب الإلهي) ومن أهمها رسالة الجاحظ المتوفى سنة ٢٠٥هـ بعنوان رسالة فى العشق والنساء وكتاب (الزهرة) للفقيه الظاهرى (أبى بكر محمد بن داود) المتوفى ٢٩٧هـ. وكتاب (اعتلال القلوب) لأبى بكر محمد بن جعفر السامرى الخرائطى المتوفى سنة ٣٢٧هـ وعطف الألف المـألوف على اللام المعطوف (لأبى الحسن على بن محمد الديلمى تلميذ محمـــد بـــن خفيف المتوفى سنة ٣٧١هـ ،وكتاب (طوق الحمامة) لابن حزم الأندلســـى المتوفى سنة ٤٥٦هـ، وكتاب مصارع العشاق (لأبى جعفر بن أحمد السراج القارئى) المتوفى سنة ٥٠٠ هـ، وكتاب (روضة العاشق ونزهة الوامـــق) لأحمد بن حميد الكنانى الشافعى المتوفى سنة ٦٣٥هـ، ورسالة جمحة النـــها عن لمحة النها (لفخر الدين أبى عبد الله محمد بن ابراهيم بم طاهر الخـــبرى الفيروزأبادى المتوفى سنة ٦٤٢هـ، وكتاب منازل الأحباب ومنازه الألبـــاب (لشهاب الدين أبى الثناء محمود بن فهد الحلبى المتوفة سنة ٧٢٥هـ ،وكتاب روضة المحبين (لابن قيم الجوزية) المتوفى سنة ٧٥١هـ، وكتاب (الوضع المبين فى ذكر من أستشهد من المحبين) وكتاب ديوان الصبابة لابـــن أبـــى (حجله الفقيه) الحنبلى المذهب الكثير الحط على الصوفية من دعاء وحـــده الوجود ، وكتاب (أسواق الأشواق) لابراهيم بن عمر البقاعـــى المتوفـــى سنة ٨٨٥هـ، وكتاب تزين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق (لدواد الأنطاكى المتطبب المتوفى سنة ١٠٠٨هـ) [1] .

---

(١) طبع هذا الديوان فى القاهرة ١٣١٩ هـ .

ورسالة (نسل الأسرار وسر الأسكار) لنفس المؤلف السابق ثـــم كتـــاب (مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب – لابى يزيد عبد الرحمن بـــن محمد الأنصارى القيروانى المعروف بابن الدباغ المتوفى ٦٩٦هـ)(١).

ثم أننا لابد أن نشير إلى ما جاء فى أشعار الحب الإلهى " عند محيى الدين بن عربى " المتوفى سنة ٦٣٨ هـ فى ديوانه المعروف " ترجمان الاشـــواق " الذى يعد واحدا من أهم الاثار الصوفية فى العشق الإلهى ، كذالك يجـــب أن نذكر القصيدة " التائية الكبرى " للشاعر الصوفى عمر بن أبى الحسن على بن المرشد بن على المعروف (إبن الفارض) المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، والتى تم شرحها فى أكثر من شرح وجاء كتاب سعيد الدين الفرغانى ·منتهى المـــدارك ومشتهى لب كل عارف وسالك (٢)أهم هذه الشروح على الاطـــلاق . ويعـد ديوان " إبن الفارض " بشرح الشيخين حسن البورينى وعبد الغنى النابلســـى رحمهما الله والذى صدر عن دار التراث العربى ببيروت واحدا من الشـــروح العربية العميقة(٣) الذى يبين المعانى الرقيقة وطلاوات البدائع الأنيقة فى الحب وهذه المؤلفات القديمة والدراسات الحديثة التى قدمناها هى ممـــا سيســاعدنا كثيرا على فهم ظاهرة " الأنا " وتمددها فى حال الحب الإلهى وهـــو هدفنــا الذى سنتبينه من خلال هذا البحث .

---

(١) راجع فى هذا الحصر لمصادر العشق والمحبـــة Brockelman :Geschichte der Araabischen, Berlin , 1938, P.P585-586. Supp.P.P. 11249- 11594, 819 - 787 6941، راجع أيضا عبد الرحمن محمد الأنصارى . مشارق أنوار القلـوب . تحقيق هنريتر ، وصادر بيروت ١٩٥٩م . المقدمة . كذلك راجع ، تاج الدين السبكى ، طبقات الشافعية الكبرى القاهرة ١٩٦٤م جـ٢ ، ص ٢٢٩ .

(٢) يوجد من هذا المصنف نسخة خطية بدار الكتب المصرية بحث رقـــم ٢٨٥٠ بعنـــوان منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف ، وقد حصلنا على نسخة مصورة منه .

(٣) طبع هذا الديوان فى بيروت بعناية البورينى والنابلسى .

" الحب " المعنى الاصطلاحى

وأقوال الصوفية فيه

الحب لغة كلمة مكونة من أصول ثلاثة يمثل الأول منها اللزوم والثبـــات ، ويعبر الثانى عن الشئ ذى الحب والثالث وصف القصر .

فأما اللزوم فالحب والمحبة ، اشتقاقه من أحبه إذا لـــزم[١] والحـب عنـد الصوفية المعتدلين من أمثال (أبو القاسم القشيرى) [٢] " والهجويرى " إسـم لصفاء المودة لأن العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان وقيل الحباب ما يعلو الماء عند المطر الشديد ، فعلى هذا المحبة غليان القلـب وثورانه عند العطش والاهتياج إلى لقاء المحبوب ، وقيل مشتق مـن حبــاب الماء بفتح الحاء ، وهو معظمه فسمى بذلك لأن المحبة غاية معظم مـا فـى القلب من المهمات . وقيل اشتقاق لفظ الحب من اللزوم والثبات كما قدمنـا ، وهو إشارة إلى أن المحب لا يبرح قلبه عن ذكر محبوبه .

ومن المعانى الطريفة فى الحب والتى توحى باعتباره حالة مـن الحـالات الوجدانية أنهم نسبوه إلى حب القرط ، إما لأن القرط لازم للأذن وإما لقلقـه ، فالحب لازم للقلب ومقلق له – ويقولون فى ذلك شعرا :

تبيت الحبة النضناض منه   مكان الحب يستمع السرارا[٣]

---

(١)معجم مقاييس اللغة . مادة " حب " .

(٢) أبو القاسم القشيرى ، الرسالة القشيرية ، طبع مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ٩٥٩م ، ص١٥٨ ومن أسماء المحبة التى عرفها العرب – وهى أسماء نتبين منها أن المحبة حال له خطورة على قلوبهم لذلك اجتمعت فيه معانى ثلاث تعظمـه عندهـم فـالأولى كالأسد والسيف ، والثانى كالداهية والثالث كالخمر وقد اجتمعت هذه المعانى الثلاث فى الحب فوضعوا له قريبة من ستين إسماً منها المحبة ، والعلاقة ، والهوى ، والصبـوة ، والصبابة ، والشغف ، المقه ، والوجد ، والكلف ، والتيتم ، والعشق ، والجوى ... إلـخ – راجع ابن القين ، روضة المحبين ونزهة المشتاقين ، دار الفكر العربـى ، القـاهرة ص٢٣ .

(٣) الرسالة القشيرية ، ص ١٥٨.

وسمى الحب حُبا لأنه لباب الحياة كما أن الحب لباب النبـات ، والمحب يتحمل عن محبوبه كل عز وذل فكما يقال للخشب الذى يحمل جرة الماء حبـا ويقال له هو الحب الذى يمسك الماء فلا يسمع فيه غير ما امتلأ به كذلـك إذا امتلأ القلب بالحب فلا مساغ فيه لغير محبوبه .

ولقد قال بعض الشيوخ إن المحبة الميل الدائم بالقلب الهائم ، وقيل المحبـة إيثار المحبوب على جميع [1] المصحوب ، وقيل موافقة الحبيب فى المشـهد والمغيب فهى هنا حياة المحب بالمحبوب الذى امتلأ بكل حبيبه فلم يعـد فيـه متسع لغيره بل لم يعد يجد نفسه إلا فى حبيبه ، يعيش معه فيه ، وبه عن قرب وبعد فقد تلاشت المسافات وتوحدت الكيانات ثم إن " الجنيد" يرى المحبة معنى من المعانى المجردة يتوافق وإضطراب الوجدان وتشويش العمليات الفكريـة والإدراكات القلبية فالمحبة عنده " تشويش فى القلوب يقع مـن المحبـوب ، ويقال المحبة فتنة تقع فى الفؤاد من المراد[2]" ويصاحب هذا عند " الجنيـد " اختلاط نادر بين صفات المحب وصفات المحبوب ، فالمحب الهائم فى ذكـر غير منقطع متوجها بالكلية إلى محبوبه غافلا عما سواه فقد سئل عن المحبـة فقال " دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب [3] " أشار بـهذا إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لايكون الغالب على قلـب المحـب إلا ذكـر صفات المحبوب والتغافل بالكلية عن صفات نفسه والإحساس بها .

ويتوافق هذا المعنى مع ما يقول به " الشبلى " من أن المحبة قد سميت بهذا الاسم لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب [4] ...

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٥٨.
(٢) الرسالة القشيرية ، ص ١٥٩ .
(٣) الرسالة القشيرية ، ص ١٥٩ .
(٤) الرسالة ، ص ١٥٩ .

كذلك يتفق هذا مع ما ذكره " أبو على الدقاق " [1] الذى يقول أن المحبة لذة ومواضع الحقيقة دهش ومن أروع ما قيل فى المحبة ما جاء على لسان " ابن عطاء الله السكندرى " الذى وصفها بأنها أغصان تغرس فى القلب فتثمر على قدر العقول [2] فالمحبة قد تكون بهذا المعنى حبة أو بذرة تقع على الأرض فى الصحراء وهى تحمل فى باطنها أصل الحياة ، تروح عليها الفصول وتأتى وهى فى إنتظار فصل النماء ، فإذا سقط عليها المطر ارتوت ونمت وأورقت وطالت أغصانها – وهكذا الحب حين يسكن القلب فإنه لا يتغير بالحضور والغيبة ، والبلاء والمحنة ، والراحة واللذة والفراق والوصال ، يقول الشاعر :

يا من سقام جفونه لسقام عاشقه طبيب

حذت المودة فاستوى عندى حضورك والمغيب[3] .

الحقيقة أن تهب كليتك لمحبوبتك فلا يبقى لك منك شئ ، أو هى كما قال الحسين بن منصور الحلاج " المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك لأن كلية المحب تطابق كلية[4] المحبوب فغيبته غيبة محبوبة ، ووجوده وجوده ويتضح لنا من كل هذه التعريفات أن المحبة تشتمل على جميع المقامات والأحوال ، وأن المحب ينشد الجمال وكمال الجمال ، أو الجمال المثال ، ثم هو يطلب حبيبه ويصبر على شدة الطلب ، ثم هو يعانى خوف الحجاب "وفى

---

(١) الرسالة ، ص ١٥٩ ، والواضح أن المعانى التى قدمها (أبو القاسم القشيرى) قد تداولها معظم الصوفية لذلك كان الرجوع إليه ضرورة من ضروريات البحث لتمكن الباحث من جمع شتات الموضوع وإثباته لأقوال كثيرة من الصوفية .

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ١٥٩ .

(٣) الهجويرى ، كشف المحجوب ، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ترجمة د. إسعاد ماهر ص٢ ، ص ١٤٨ .

(٤) مشارق أنوار القلوب ، ص ٢١ .

النفس الوقت يكابد رجاء القرب والوصال فإذا أثمرت أحواله واكتملت له المحبة نال الرضا بجميع مراد المحبوب وصاحب هذا الرضا بالمحبوب زهداً

فيما عداه ، لأن المحب لا يرى سوى المحبوب لذلك نراه يفوض إليه كل مراداته ، فتصير مرادات المحبوب مرادات المحب . ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل يتعداه إلى الأحوال التابعة للمحبة مثل الأنس والبسط والقبض والمراقبة والهيبة والفناء والبقاء والمشاهدة والخوف والرجاء والسكر والصحو إلى آخر ما يدخل فيه المحب من أحوال وما يغالبه من وجدانات ، لذلك تختلف فيه العبارة وتحل محلها الإشارة ويعبر كل محب عن أحواله رمزاً وتلويحاً لا كلاماً أو تصريحاً فإنه أعظم من أن تشرح حقيقته بالنطق وحسب المعبر عنه الإيماء ، وأما شرح الحقيقة باللفظ الصريح فمتعذراً جداً [١] .لذلك تكون المحبة مذاقات خاصة ، لا يعبر عنها إلا من ذاقها ومن ذاقها استولى عليه من الذهول عن ما هو فيه أمر لا يمكنه معه العبارة ، مثل المحب فى ذلك مثل الطافح سكرا لا يمكن التعبير عن سكره حتى لو أراد ذلك ، ولما كان المحبين فى حال من السكر الدائم كان من المتعذر عليهم وصف حالهم لاستيلائه على عقولهم بعكس هؤلاء الذين يسكرون من الخمر ثم يعودون إلى صحوهم فيعبرون عن حالهم ليقظتهم بعد السكر يقولون فى هذا شعرا :

يصحو من الخمر شاربها   والعشق سكرا على الدوام[٢]

ولقد استخدم الصوفية الكثير من الألفاظ والمصطلحات التى يعبرون بها عن الأحوال النفسية التى يصادفونها فى الحب .

---

(١) مشارق أنوار القلوب ، ص ٢١ .
(٢) مشارق أنوار القلوب ، ص ٢١ .

كذلك وضعوا العديد من المترادفات التى تعبر عن معانى الحب المختلفة بالإضافة إلى ما قدمنا نراهم يتحدثون عن الهوى [1] . ويصفونه بأنه ميل النفس إلى الشئ ، ويستخدمونه للإشارة به إلى المعنى المذموم لقوله جل شأنه ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى﴾ [2] وقد يستخدم فى الحب الممدوح استخداماً مقيداً ومنها " الصبابة " وهى رقة الشوق وحرارته وهو لفظ يدل على حال نفسية عارمة تجتاح المحبوب وتسيطر عليه وتملأه بالعشق والاشتياق ومنها أيضاً " الشغف " [3] .

الذى يعنى أن الحب قد بلغ شغاف القلب ، وقد عبر عنه القرآن الكريم فى قوله تعالى من سورة يوسف ﴿ قد شغفها حباً﴾ [4] ومنها " الوجد " [5] وهو الحب الذى يتبعه الحزن والوله ، ولا يطلق هذا اللفظ إلا أن يقترن الحب بوجدان حزين ومتألم . ومن أسماء المحبة " التيم " [6] وهو التعبد ويطلق على الإنسان العابد فيقول له متيم أو عابد ، ويرى البعض أن من أخبث أسماء المحبة " العشق " [7] ولا يطلق العشق فى حب الله فلا يقال أنه يعشق ولا

---

(١) راجع روضة المحبين ، ص ٣٠ ، ويقال هوى فلان وفلانه هواه ، أى مهويته ومحبوبته ، وأكثر ما يستعمل فى الحب المذموم . كما قال الله تعالى { وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى } ، وفعل هوى يهوى هوى مثل عمى يعمى عمى ، وأما هوى يهوى بالفتح فهو السقوط وصدره الهوى بالضم . ويقال الهوى أيضاً على نفس المحب . المصدر السابق ، ص ٣٠ .

(٢) سورة النازعات الآية : ٤٠ .

(٣) روضة المحبين، ص ٣١ . والصبابة من صب يصيب والصبا والصبوة ويقال رجل صب وإمرأة صبت – ويشيرون به إلى رقة الشوق وحرارته ، راجع روضة المحبين ، ص ٣١ .

(٤) سورة يوسف الآية ٣٠ .

(٥) روضة المحبين ، ص٣٢ .

(٦) ويقال وجد وجداً بالفتح وهو الحب الذى يتبعه الحزن وإما اطلاق اسم الوجد على مجرد مطلق الحب فغير معروف وأما ما يطلق على محبه معها فقد يوجب الحزن ، راجع روضة المحبين ، ص٣٢.

(٧) روضة المحبين ، ص٣٢ ، ٣٤ ، جاء فى الصحاح العشق فرط الحب وقد عشقها عشقا ... وقال ابن سيدة العشق بمحب المحب بالمحبوب يكون فى عفاف الحب =

يقال عشقه عبده وذلك لتجاوز المعنى حدود المألوف فى خطاب الحــق جــل شأنه . وأما " الجوى "[1] فيعبرون به عن الحرقة وشدة الوجد بين عشــق أو حزن وهى من الحالات النفسية العميقة التى تؤثر فى المحب تأثيراً قوياً وعنيفاً

وكذلك " الشجو " [2] فهو حب يتبعه هم وحزن يغلب على قلــب المحــب خشية أن يضيع محبوبه .

ويأتى الشوق [3] ليعبرون به عن سفر القلب الى المحبوب عن شوق الــى " الله " واهتياج فى القلب لايهدأ الا بلقائه .

ومن أسمائه " الخلابة [4] وتعنى عندهم الحب الخادع لأنه يخــدع ألبــاب أربابه ويسمى الحب بهذا الإسم لأنه يعمى ويصم ويخدع لب المحب وقلبه ثــم أنهم يعبرون عنه بالعديد من الأسماء " كالوهل [5] هــو الفــزع والــروع " والشجن[5] " أو " الحزن " و " الوصب [7] " أى المرض وهــو ألــم الحــب ومرضه – لقوله تعالى ﴿ ولهم عذاب واصب ﴾[8] ومن هذه الأســماء التــى

=ودعارته يعنى فى العفة والفجور ... وقال ابن الفراء العشق نبت لزج ، وسمي العشق الذى يكون من الإنسان للصوقه بالقلب راجع روضة المحبين من ص ٣٤-٣٥ .

(١) روضة المحبين ، ص ٣٥ .

(٢) روضة المحبين ، ص ٣٦ ، جاء فى الصحاح " الشجو " الهم والحزن يقال : شــجاه يشجوه شجوا إذا أحزنه ... والشجى ما ينشب فى الحلق من عظم أو غيره ورجل شــج أى حزين ، وأمرأة شجية على فعلة ، فأطلق هذا الإسم على الحب للزومــه كالشــجى الذى يعلق بالحلق وينشب فيه ، راجع روضة المحبين ، ص٣٦ .

(٣) روضة المحبين ، ص٣٦.وقد اختلفت الفرق فى الشوق والاشتياق ايهما اقوى فقــالت طائفة الشوق اقوى فانة صفة لازمة والاشتياق فية نوع إفتعال ، وقالت فرقة الاشــتياق اقوى بكثرة حروفة وحكمت طائف بين القولين ، والشوق مصدر شاقه ليشوقه إذا دعــله إلى الاشتياق إليه فالشوق داعيه الاشتياق ومبدأه والاشتياق موجبه ـ راجــع روضــة المحبين ص ٣٨ .

(٤) روضة المحبين ، ص ٣٩.

(٥) روضة المحبين ، ص٤١ .

(٦) روضة المحبين ، ٤٢ .

(٧) روضة المحبين ص ٤٣ .

(٨) سورة الصافات : آية ٩ .

يعبرون بها عن الحب [1] الكمد ، واللذع ، والحرقـــة ، والســـهد ، والأرق ، واللهف ، والحنين ، والاستكانة ، والتباله ، واللوعة ، والفتـــون ، واللمـــم ، والخبل ، والود ، والخله ، والغرام ، والهيام إلى آخر ما يمكـــن أن نصـــف أحوال المحبين ووجداناتهم مما قدمناه آنفا . وسوف نعالج كل هذا فى ضـــوء تسامى الأنا المحب .

الحب فى القرآن الكريم

ويأتى الحب فى القرآن الكريم بمعان عديدة منها على سبيل المثال ، ميـــل النفس إلى ما تراه خيراً ، وحب العبادة ورضاه عنهم الذى يتبعه إحسانه إليـهم ومثوبتهم ، وعدم الحب هو هدم الرضا والعقاب ، وأما محبة العبد لربه فـــهى تعظيم الله وطلب الزلفى لديه والتقرب إليه بطاعته .

ثم أن من معانى الحب فى القرآن ما يسبغه الرب على العبد لقوله تعـــالى : ﴿ وألقيت عليك محبة منى ﴾[1] وهو مبادلة العبد حب بحب لقوله جـــل شـــأنه ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ﴾ [2] وقوله :

﴿ يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ﴾[3] .

وهو أيضاً ارتفاع بالحب الإلهي إلى مستوى الدين .

ويسبغ الله جل شأنه الحب على البشر لامتثالهم لما أمر به ولاتباعهم هـدى الله لقوله : ﴿ إنه الله يحب المقسطين ﴾ [4] وقولـــه تعـــالى :﴿ إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ﴾ [5] .

---

(١) روضة المحبين ، من ص ٤٣ – ٥٦ .
(٢) سورة طة : الآية ٣٩ .
(٣) سورة آل عمران : الآية ٣١ .
(٤) سورة المائدة : الآية ٥٤ .
(٥) سورة البقرة : الآية ٢٢٢ .

وقوله جل شانه :﴿ والله يحب الصابرين ﴾ وقوله :

{ والله يحب المحسنين } [1] . ويرتبط الحب بالإيمان كما يفهم من قولـــه تعالى : { والذين آمنوا أشد حباً لله } [2] ويرتبط الحب أو كيف الحـــب عـــن البشر بعقاب ينذر به الله عباده الذين يخالفون أوامره ويتبعون ما نـــهى عنـــه لقوله تعالى { ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين }[3] .

وقوله جل شانه { والله لا يحب الفساد }[4] .

وقوله :{ إن الله لا يحب كل كفار أثيم }[5] .

وقوله جل شانه :{ قل أطيعوا اللـه والرسول فـإن تولـوا فـإن اللـه لا يحـب الكافرين }[6] ويأتى الحب أيضاً بمعنى من معـــانى " الخلـــة " أو الصداقـــة الخالصة التى تخللت القلب وبلغت الشغاف منه ولذلـــك يكـــون الخليـــل هـــو الصديق الأصفى موده ، أو هو الحبيب المختار والمصطفى .

يقـــول الحـــق جـــل شـــأنه :{ واتخـذ اللـه إبراهيـم خليـلا } [7] وقوله فى سورة الإسراء :{ وإذا لاتخذوك خليلا } [8] كما يشير القرآن الكريـم

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١٤٦ .
(٢) سورة البقرة : الآية ١٦٥ .
(٣) سورة البقرة : الآية ١٩٠ .
(٤) سورة البقرة : الآية ٢٠٥ .
(٥) سورة البقرة : الآية ٢٧٦ .
(٦) سورة آل عمران : الآية ٣٢ .
(٧) سورة النساء : الآية ١٢٥ و" الخلة " توحيد المحبة : فالخليل هو الذى توحد حبه فـــى محبوبه ، وهى رتبة لا تقبل المشاركة ولهذا اختص بها الخليلان إبراهيم ومحمد عليهما صلوات الله وسلامه .
(٨) سورة الإسراء : الآية ٧٣ .

إلى الحب القوى الذى يشـتد فيصيـب شـغاف القلـب فـى قولـه تعـالى { قد شغفها حباً } [1] .

كما يتعرض القرآن الكريم للعديد من المعانى التى تترادف ومعنى الحـب إما ترادفاً محضاً ، وإما ترادفاً يدل عليه باعتبار صفاته أو الأحوال المصاحبة له مما قدمنا فى حديثنا عن المصطلح .

الحب وتسـامى الأنا

الواقع أن الباحث فى فلسفة الحب الصوفى لا يسعه إلا أن يقرر أن البعض من الصوفية قد نظروا إلى علاقتهم " بالله " باعتباره " كل " يتجه إليه " الجزء " الذى هو الإنسان كذلك فقد أدركوا منذ البداية أن الكمـال الكلـى لا يتـأتى للسالك إلا بعودة " الفرع " إلى " أصله " – فلم يكن بدعا أن يحاول الإنسـان دائماً أن ينزع نحو الله ، وأن يكون باعثه على الحب الإلهي هو رغبته فـى تحقيق كماله أو وصوله إلى أعلى مراتب كماله أو مرتبة " تأنيسه "[2] باعتباره مخلوق ناقص ينشد كماله .

كذلك فقد يلاحظ الباحث أن فكرة تسامى الأنا قد وجدت صداها عند هـؤلاء القوم من الصوفية سواء كانوا من المعتدلين أو المتفلسفين – لذلك فقد ظـهر الإنسان فى هذه الاتجاهات مشروعاً إلهياً ينشد تحقيق التوازن أو الوحدة التـى تجمع فى ذاته الوجود لذاته والوجود فى ذاته – وهذا المعنى قد تكـرر فـى الفلسفة الوجودية عند " سارتر "[3] .

---

(١) سورة يوسف : الآية ٣٠ .

(٢) محمد بن اسحاق القونوى : الرسالة الهادية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقـم ١٣١٨م مكتبة طلعت لوحة ٦٢ .

(٣) يعتقد بعض الباحثين أن فكرة الإنسان كمشروع إلهي قد ظهرت ابتداء فـى الفلسـفة الوجودية وهو أمر لا نوافق عليه – راجع روجيه جارودى : نظرات حول الإنسـان ، ترجمة الدكتور / يحيي هويدى ، القاهرة ١٩٨٣م ، ص ١٠٤ .

وليس من شك أن هذه التجربة الصوفية إنما تشير إلى أن الصوفى المحب يدخل فى تجربة خاصة تهدف إلى إنشاء صلة حميمة بين الخالق والمخلوق ، يظهر فيها المخلوق فى علاقة متبادلة يلتقى فيها العبد والرب بحيث تبدو رحلة الإنسان من "إنسانيته " إلى ألوهيته أو من ألوهيته إلى " بشريته " معراج دائرى دائم وغير متوقف ، كما أن جميع نقاطه متناظره ، وعلى مستوى واحد وهو الانسلاخ المعنوى الذى يكون للعارفين فى سيرهم إلى درجة تمام الكمال [1] .

إن الصوفى المحب قد بدأ بالفعل فى إعادة إكتشاف حقيقة الإنسان باعتباره إنساناً فلم يتمكن من الإجابة على السؤال القائل ، أين الحقيقة الأصلية ؟ إلا عندما أدرك أن الوجود المشاهد خيال على خيال ، وأن الوجود الحقيقى هو ذلك الوجود الثبوتى فى العلم الإلهي أو أن حقيقة الإنسان هى " شيئية ثبوته فى علم الحق " [2] فراح يحاول اللحاق بهذه الشيئية ، كما أنه حاول جاهداً أن يتخلص من وجوده العدمى ليلحق بأصله الأزلى . من هنا راح يبحث عن القنوات الموصلة بينه وبين خالقه ، كما أنه حاول جاهداً أن يدفع بنفسه إلى أعلى كى تنفتح هذه القنوات على أصلها لتتم الصلة وليلحق الفرع بالأصل .

من هنا راح يفسح المجال أمام ملكة " الخيال الخالق " أو الخيال المبدع الذى استطاع به أن ينقل المحبوب من تجلياته وشئونه المشاهدة فى الكائنات والأكوان إلى صورة قلبية أثيرة ، أو هو راح يخلق محبوبه فى قلبه أو يصور له خياله نوع الاطلاق الذى يمكن أن يكون من صفات المحبوب ، يقول " محيي الدين بن عربى " والهوى عندنا عبارة عن سقوط الحب فى القلب فى

---

(١) جاءت فكرة المعراج الصاعد والهابط عند الصوفى المتفلسف محيي الدين بن عربى ثم تلميذه صدر الدين القونوى ، راجع مفتاح غيب الجمع والوجود " للقونوى " مخطوطة رقم ٢٧٣ تصوف بدار الكتب ورقة ١٤٧ .

(٢) راجع صدر الدين القونوى ، النصوص فى تحقيق الطور المخصوص دراسة وتحقيق د. إبراهيم إبراهيم يس ، ١٩٩٠م ، فكرة المصطلح .

أول نشأة فى قلب المحب لا غير . فإذا لم يشاركه أمر آخر وخلص له وصفاً سمى حباً ، فإذا ثبت سمى وداً فإذا عانق القلب والأحشاء ، والخواطر لم يبق فيه شئ إلا تعلق القلب به سمى عشقاً [1] وهكذا يعمل خيال الصوفى هنا على نقله من مرتبة الحب إلى الود إلى العشق الذى هو أعلى مراتب الحب .

وهكذا تعمل أحد أهم قنوات الاتصال بين الله والإنسان متمثلة فى الخيال الناشئ عن الحب الجارف الذى يخلق صوراً وأشكالاً تتناسب مع رغبات نفسية ومشاعر وجدانية عميقة تعمل وكأنها مصوراً أو رسام فترسم صوراً تحمل طابع الامتداد والحركة فى الكون ، كما تحمل أيضاً الجوانية والبصيرة العميقة ، ومن هنا فليس غريباً أن تعمل ملكة الخيال فى علاقة من الحب الجامح عند " ابن عربى " لتحمل الشيخ الأكبر فى إسراء ومعراج ليلتقى بالحبيب ممطياً براق الفكر ورفرف الدر أو كما يعبر عن هذا شعراً :

أن المعارج والإسراء إليه بـه   على البراق الذى أنشأت من فكرى

حتى إنتهيت إلى ما شاء وقضى   تركته وأمتطينا رفرف الـدر [2]

إن الحب الذى ملأ قلب ابن عربى قد جعل منه صاحب خيال كونى يجمع كل صور الحب ويؤلف ويصنع منها العجائب ، ويعاين من خلالها علوماً وهبية ، ويشاهد بها صوراً جنانية وسموات علا ، يقول :

فعاينت من علم الغيوب عجائبا   تصان عند التذكار فى رأى من وعى

فمن صادحات فوق غصن أراكه   يهجن بلابيل الشجا إذا شجى[3] .

---

(١) محيي الدين بن عربى : ترجمان الأشواق ، ص١٠ ، راجع د. عبد الفتاح سيد الدماصى ، الحب الإلهي فى شعر محيي الدين بن عربى ، القاهرة ١٩٨٣م ، ص ٦٣

(٢) ترجمان الأشواق ، ص٧٧ .

(٣) راجع الحب الإلهي فى شعر محيي الدين بن عربى ، ص ٢ ، نقلاً عن كتاب الإسراء

وهكذا انطلق الخيال مدفوعا بقوة الحب العارمة ليبسط حكمه علـــــى كـــل العوالم وليتداخل مع كل الحقائق مشكلا عالما وسطا أو حقيقة برزخية ، وهـــو فى هذا الفكر لم يعد مجرد خيال خلاق ، بل أصبح طاقة ذات بعـــــد حقيقـــى واقعى يسعى إلى التحقق فى الحس بشكل دائم ، ثم أنه يظهر بشكل مســـيطر يبين إلى أى مدى يشكل الحب قوة من قوى التحكم والانفاذ عبر عوالـــم مـــن مراتب الحقيقة ، وعبر حضرات ومجالس تعكس فكرة " إلة المعتقدات "[1] عند إبن عربى وغيره من الصوفية المتفلسفين .

إن " الأنا " المتخيلة أو الأنا المحبة تعمل دائما على أن تعبر حدودها لكـــى تتحد وتلتحق " بالأنا الكلية " ثم لكى تبدو بعد ذلك " أنا " واحـــــدة مطلقـــة أو كونية لذلك لك يكن عجيبا أن يقول:

" الحسين بن منصور الحلاج " :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا	نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرته أبصرتنى وإذا	أبصرتنى أبصرتنـــــا [2]

وقوله: أنا الحق والحـــــق حق لابس ذاته فما ثم فرق [3]

ويتجلى حرص الحلاج على أن تقتحم أناه حدود " الهو " بحيث لا تبدو أنـــا ولا أنت ، وبحيث يتأكد ترك الالتفات إلى الذات والاقبال بكلتيهما على الحـــق لاحساسها بذل الحجاب الذى لا يزول إلا بدخول الذات إلى حضرة الكـــل ، أو هو يحاول رفع ثبوت الأنية حتى يقال أن وجوده وجود الحق وأنيته فلا يقـــال أنه غير الله ولا سوى كما يعتقد ابن تيمية وهو " الفناء الباطل " لقول الحلاج:

---

(١) راجع إسعاد الحكيم ، المعجم الصوفى ، بيروت مادة : خيال ، ص ٤٤٨ .
(٢) أخبار الحلاج والطواسين – تقديم وتعليق : عبد الحفيظ محمد بن مدنى هاشم ، القـاهرة ١٩٩٧م ، ص ٣٠ .
(٣) أخبار الحلاج ، ص٧٢ .

أأنت أم أنا هــــــذا فى الهين	حاشاك حاشاك من إثبات إثنين
هــــــوية لك فى لانيتى أبداً	كلى على الكل تلبيس بوجهين
فأين ذاتك عنى حيث كنت أرى	فقد تبين ذاتــــــى حيث لا أين
وأين وجهك مقصود بناظرتى	فى باطن القلب أم فى ناظر العين
بينى وبينك أن يزاحــــــمنى	فأرفع بأنك أنى من البيــــــن[1]

وهذه الأبيات تحمل صيغة العلاقة الوجودية بين " الأنا " و " الأنت " وهى تلك العلاقة التى تقال مع الوجود ككل ، وهى صيغة ذات قوة وجودية عندما تقال فإن المتكلم يدخل فى الصيغة ويتخذ موقفه بداخلها كما هو الحال فى الوجودية المعاصرة " بوبر " و " هيدجر " [2] .

فإذا ما بلغ المحب هذه الدرجة من الاندماج مع المحبوب ذهب عنه الكسب والاختيار وآمن بالاختيار المسبق واستوى فى حقه الإعلان والاسرار ، ودخل فى أودية المحبة والسكر من صفو مدامها سكراً دوامه بدوامها إلى أن صار السكر يهيم به فى كل وادى ، ثم أن المحب إذا تحقق فى مقام وجد الموجود ، وظهرت عليه آثار الشهود ، يشهد محبوبه فى سائر الذوات ، وصفاته مع سائر الصفات فلا يرى فى الوجود سواها ولا يراها سواه – ثم هو يرى الكل ضمن الحقيقة الإلهية [3] .

وهى وحدة شهود نفسية مصاحبة لحال المحبة العارمة ، وهذا أيضاً نوع من الوجد الشديد المرتبط " الجزء " إلى " الكل " أو رجوع " الفرع " إلى "الأصل " كما قدمنا وهو تضخم للأنا بحيث تبدو كلاً أو هو تحولها إلى كل ظاهر فى الجزء أو متجل فيه .

---

(١) أخبار الحلاج ، ص٥٧ .
(٢) جون ماكورى ، الوجودية ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، القاهرة ١٩٨٦م ، ص١٥٦.
(٣) راجع مشارق أنوار القلوب ، ص٣٦-٣٧ .

يقول ابن الدباغ :

يا جملة الكل لست غيرى فما اعتذارى إذا إليا [1]

ويقول الحلاج :

أنا من أهو ومن أهوى أنا ليس فى الكون سوى من هو أنا[2]

ثم أننا نلمح بوضوح تام فى شعر جلال الدين الرومى ذلك الاتجاه الذى يخرج بالأنا من حدودها الضيقة كى تتجة إلى الأنت فتذوب فيه وتتلاشى فلا يصير أنا ولا أنت وإنما الكل كون جامع تتبدى فيه " أنا " واحدة مطلقة لقوله :

أنت يا من عن الله يبحث وله يتعقب

لست بحاجة إلى البحث لأن الله أنت أنت [3]

وهكذا يبدو دائماً أن حركة الكائن الإنسانى دائماً تكون فى إتجاه مطلق باعتباره الكل الذى به يكتمل الجزء ، وباعتباره الكمال الذى يضاف إليه كل ما يجب أن يكون كاملاً بل وكل ما ينشد الكمال .

وإذا كان بعض القديسين قد اعتبر الاتجاه الذى ينشده السالك هو البحث عن الله فى الخارج ، أو هو ذلك النزوع إلى الكل الخارجى كما نفهم من نصوص " توما الأكوينى " [4] فإن الأمر عند صوفية المسلمين هو إتجاه إلى الداخل للبحث عن الكمال الإلهي فى القلب ، ذلك الكمال الذى يعد أروع أنواع الكمال المدرك .

وهكذا يمكننا أن نردد مع الدكتور زكريا ابراهيم أن " الحب الإلهي " هو

---

(١) راجع مشارق أنوار القلوب ، ص٤٣ .

(٢) راجع Journal Asitique , 1931 . P 921، ومشارق القلوب ، ص ٦٥ .

(٣) راجع R.A Nicholson : The mystics of Islam London 1963 ,PP 112-119.

(٤) زكريا ابراهيم الدكتور ، مشكلة الحب ، القاهرة ، ١٩٧٠م ، ص١٣٦ .

النموذج الأسمى للأنانية المعقولة ! وآية ذلك أن الذات البشرية هنا لا تحب الحقيقة الإلهية إلا لفرط ما أحبت تلك العناصر العقلية اللاشخصية الكلية الباطنة فى صميم وجودها ... ولما كان الله أفضل ما فى الذات ، فإن الذوات الفردية تلتحم جميعاً كما لو كانت حشداً من الخلايا لكى تكون ذلك الموجود العجيب الذى يسمونه بالأنا الكلية ، أو الذات المطلقة أو الأقنوم الكونى وهكذا تذوب الشخصية الفردية فى ذلك الكل اللاشخصى [1] .

تسامى الأنا والشعور بالاتحاد

تظل الأنا فى حالة من حالات الصراع النفسى التى تنشأ من الرغبة الجامحة فى الوصول إلى المحبوب أو الاتحاد به ، ويتفق الكثير من الباحثين فى مجال علم نفس التصوف أنه ما لم يصل المحبوب إلى مقام الاتحاد فإنه يظل محجوباً بكثير من الحجب التى تعوق المحب عن مشاهدة المحبوب – والمشاهدة أمر هام من الأمور التى تسكن بها نفس السالك وتهدأ ، فإذا حصل الاتحاد بالمحبوب حصلت المشاهدة وسكن زاعج الشوق المقلق ، ونشطت حالة الاشتياق إلى المحبوب – وهى صفة من الصفات اللازمة للمحبة فى ضمن ذاتها ، وهى لذة محضة لا ألم فيها .

أعانقها والنفس بعد مشوقة

إليها وهل بعد العناق تدانى

وألثم فاهاكى تزول صبابتى

فيزداد ما ألقاه بالرشفان

فيا من لنفس ليس يشفى غليلها

سوى أن يرى الروحان يلتقيان[2]

---

(١) مشكلة الحب ، ص١٣٦ .

(٢) مشارق أنوار القلوب ، ص٨٩ .

وبالوصول إلى مثل هذه الحالة يدخل المحب فى حالة " جمع " مع المحبوب فيراه فى كل شئ ، ويسمعه من كل صوت ولا يختص ادراكه له بشئ دون شئ بل لا يبقى فيه جزء خال عن حبيبه لأن كل الادراك منه لا يتجزأ فيدرك منه جزءاً دون جزأ بل يعتقد فى تلك الحال أنه يشاهد محبوبه بكل ذرة فيه ظاهرة أو باطنه على نحو ما يذكر " هنرى ريتر " يقول الدباغ :

إذا ما تجلى لى فكلى نواظر

وإن هو ناجانى في فكلى مسامع[1]

وهنا نلاحظ كيف أن الحواس البشرية تتمدد لتتسع للوجود بأسره بحيث يصح القول أن المحب يتحول إلى عيون وآذان فلا يرى إلا المحبوب كما لا يبصر إلا من خلاله ، كذلك يصبح السماع سماع المحبوب فلا تصدر نغمة ولا صوت إلا وكان فيه شأن عن المحب .

والواقع أن الصوفى المحب عندما يدخل فى هذه الحالة فإن مصطلحات من أمثال التلاشى Fading away , Passing away أو فقدان الهوية الذاتى Loss of Personal identity فقدان الذات Loss of indivduality أو الهوية Identity هى من المصطلحات التى يستخدمها الباحثون فى التعبير عن هذه الحالة من الحب الذى تضيع فيه حدود " الأنا " أو تتسع لتحوى " الأنت " أو لتندمج فيه وهو ما يقطع بتسامى الأنا وتعاليها ، ويعبر " دكتور سوزوكى " الخصم اللدود للبوذية الزينية عن هذه الحالة بقوله :

إن القشرة الخارجية التى تتحصن فيها الذات بشدة تنفجر فى لحظة من لحظات التمدد أو التنور – وهذا قد لا يعنى الامتصاص فى قوة أعظم ، بقدر ما يعنى أن تلك الذات الفردة التى هى أنا تنفصل عن غيرها من الوجودات الفردية ثم تنصهر وتذوب فى شئ لا يمكن وصفه ، شئ له نظام مختلف تماماً عما

W . stace , Mysticism and phiosphy , London P . P 11 . L – 123 K (١)

تعودت عليه [1] .

ومن خواص هذا النوع من المحبة الصعود المستمر للذات تجاه الألوهية – وهو نوع من الترجمة للخبرة الداخلية كى تبدو ظاهرة فى سلوك خارجى ، إن الصوفى المحب حينما يتجه إلى المحبوب يدرك الحقيقة البسيطة التى تعنى أنه لا قسمة ولا إنفصال بين الداخلى Inner والخارجى outer فهما يمثلان ناحيتين مختلفتين للحقيقة الواحدة العظيمة للوجود ، إن السالك المحب يستطيع أن يشهد ذلك الرداء الذى لا نظير له للوجود وينتج عن هذا النوع من المشاهدة أن تتحالف جميع القوى والأنشطة مع الوعى الذى يستيقظ على حالة من الاتحاد يرون فيها أن الكل فى الله وأنه ليس ثمة إلا الله [2] .

ثم أن هذا الاتجاه إلى " الكل الإلهي " يبدأ عادة بالبحث لا عن الجمال السطحى أو المظاهر الخارجية للجمال وإنما هو يبحث عن الروح الداخلة فيه والمحركة له والعلاقات الجوانية الكامنة والتى تجعله يتحرى النماذج الكاملة والتصورات المثالية التى لا تقع تحت البصر مباشرة وإنما يكون وجودها فى عالم المعقولات حيث يلتقى نوعين من الجمال – الجمال الطبيعى والجمال الروحانى الميتافيزيقى .

وفى هذا النوع من الحب الذى ينشد الجمال الوجدانى أو الجمال الروحى هو حب يبدأ من تعلق المحب بمحبوبه إلى تعلقه بجميع الذوات ثم صعوده إلى حب الأفكار الكلية والمبادئ العامة ، ثم حب الجمال الكلى المطلق والمحض – حب الله [3] .

---

(١) D.T Suzuki ; Zen Buddhism ; Selected Writings of D . T Suzuki P 105 sec and by William Barret , New York ; Anchor , Books Doubteday & Co in C . 100 ; Mysticism & philosoph P .11 – 71

(٢) John White : What is Inlightenment ; The unitive Life ; U. K. Edition , 1988 , P . 44 – 45

(٣) راجع أميرة حلمى (الدكتورة) ، فلسفة الجمال ، ص ٨٩ .

ويعتقد فلاسفة الصوفية من أمثال " ابن عربى " " وصدر الدين القونــوى" وسعيد الدين الفرغانى ، أن غاية مرمى هذا النوع من المحبـة تمـام كمـال الجلاء والاستجلاء وما يتعلق بهذا وما يترتب عليه مـن ظـهور وتفصيـل الأسماء والصفات الإلهية والكونية الوجودية والعلمية فى جميـع المراتـب ، والعوالم الحقية والخلقية ، لم يخل شئ من أثر هذه المحبة والعشق والطلـب والشوق ، وهى تظهر فى كل شئ بحسب الصفة الغالبة عليـه كمـا يقـول الفرغانى " وهى أعنى المحبة على إختلاف أسمائها ونسبها ونعوتها وأحكامها أى بأى اسم من أسمائها ونسبة من نسبها ونعت من نعوتـها وأحكـام مـن أحكامها .. لا يصح تعلقها بموجود أصلاً لاستحالة طلب الحاصل .. لأن الحق الكائن عندهم بالنسبة إليهم وإن كان موجود فى نفسه وبالنسبة إلى سواه لكنـه أمر معدوم عندهم حال الطلب بالنسبة إليهم فيصح أن يكون عندهـم مطلوبـاً بالنسبة إليهم محبوباً لهم[1] .

ثم إن الهدف الأساسى " للحب " عند الصوفى المتفلسف " محيي الدين بـن عربى " هو معرفة الحقيقة ، وأن حقيقة الحب متطابقة تماماً والجوهر الإلـهي ، إن الحب عنده ليس خاصية مجردة تضاف إلى الجوهر ، كما أنه ليس علاقة بين المحب والشئ المحبوب ، إنه الحب الحقيقى الذى يمارسه العارف الذى لا يعرف موضوعاً خاصاً بالحب وإنما يقرر أنه لا شئ محبوب سوى الله ، كمـا أنه لاشئ يعبده إلا هو ، فإذا قال الصوفى أنى أحب أى شـئ مـن الأشـياء الموجودة فى الطبيعة ، أو أى كائن فإنما هو يقصد أنه يحب الله فى صـورة هذا الكائن ، أو أنه بمعنى أفضل يحب التجلى الإلهى فى صـورة الكـائن أو الشئ ، أو هو يحب الشأن الإلهى الظاهر فى هذا الشئ ،وبهذا المعنى لا نتفق مع ماذكره المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي من أن ابن عربى " كاسبيننوزا "

(١) شارح مجهول لمفتاح غيب الجمع والوجود " لصدر الدين القونوى " نسخة خطية رقـم ٧٥٤ تصوف مكتبة طلعت ، دار الكتب المصرية ورقة ١٠٧ .

الذى يقول أنه عندما نقول أننا نحب الله أو أى شئ آخر فإننا نقصـد أن" الله " يحب نفسه فينا[1].

وإنما نقول أن حب " إبن عربى " الإلهى هو ذلك الحب الذى استشعر روح المحبة الكلية السارية فى الوجود ، فلم يجد أمامه شئ إلا وشمله الحب الإلـهي ، ثم إن كل شئ راح يتجه إلى المحبوب فى شوق صاعد إلى الكمال الإلـهي الذى يتجلى فى صور الأشياء فالحب هو المبدأ الذى يحكـم كـل التجليـات والفيوضات وهو عن طريق صاعد من الأدنى إلى الأعلى ولقاء بين الأعلـى والأدنى ، أو هو طريق دائرى يربط بين المحب والمحبوب ، وبدلاً من القول إن " الله يحب نفسه فينا " فإن صوفية المسلمين من كبار المحبين يحبـون " الله فيهم " – وينشدونه فى بواطنهم .

لكن هل يمكن القول أن رغبة المحب فى إحتواء المحبوب تتلازم وحالـة من التخلى عن الحرية الخاصة بالأنا ، والإجابة على هذا السؤال تقول مـن الواضح أن رغبة المحب فى الاتحاد بالمحبوب عند صوفية المسلمين ليسـت إغترابا عن الذات بهدف التخلى عن ممارسة الحرية ، كما أنها ليست إنزلاقـا إلى جبرية مطلقة أو نزعة عدمية ، ولا هى نزوع نحو التخلـى عـن القـوة والكبرياء ، ولا هى نوع من الوقوف عند أسطح الأشياء أو استسـلام سـلبى لمجريات الأحداث بحيث تبدو " الأنا " المحبة شئ تافه عديم القيمة كما هـو واضح عند أصحاب الفكر الوجودى فى النزعات العبثية والميل إلى لتشـيؤ[2]، فليست الأنا المحبة عند صوفية المسلمين شئ من هذا بل هى " أنا " طموحـة تسعى للخروج عن كل ما يطبق على كيانها ليجعل منها جزءاً منفصلاً عـن الكل ، ثم أنها " أنا " حرة لا تترك نفسها فريسة لرق الأشياء ولا هى تستسـلم

(١) A . Affifi ; The Mystical philosophy of Muhyid Dib – Ibnul – Arabi Cambridge ; 193 P . 172 J

(٢) راجع سارتر فى " دروب الحرية " كما قدمها روجيه جارودى فى نظرات الإنسـان ، ص٤ وما بعدها .

لها ، وقد قال " القحطى " [1] فى هذا " إنا قد حررنا عن رق الأشــــياء فــى الأزل " .

والواقع أن حركة الصوفى إلى الداخل للبحث عن التكاملية فى باطنه هــى حركة الهروب من التشيؤية واتجاه إيجابى نحو تأسيس " الأنا الكليــة " غــير المباشر فى ذاته أو هى محاولة لازالة الغموض عن الكمال العظيم الذى يسكن باطن المحب ، وإتجاه نحو " الكلى " صعودا إلى أعلى وهبوطا إلــى بــاطن المحب كما قدمنا .

ثم إن المحب وهو يمارس فعل "فقد الذات" هذا لا يتوقف عند حدود هــذا السلب بل هو يتجاوز ذلك عندما يصر فى مجاهداته ورياضاته الروحية علــى اللحاق بالحقيقة الكبرى والاتحاد بها كى تصبح " الأنا الصغيرة " أنا كلية وكى تخرج من إطار العزلة والتشيؤ إلى الاتصال والتكامل والتناغم مع الأشــياء الخارجية تلك الأشياء التى يستشعر فيها روح " الكل الإلهى " ولا ينظر إليــها فى إنفصال إلا من خلال تلك النظرات الوجودية أو الطبيعية الممزقة .

ذلك أن الإنسان فى الفكر الوجودى عندما يريد ممارسة حريته ينزلق إلــى جبرية أو نزعة عدمية أو استاتيكية ، ثم نجده فى حالة قــهر فــى مواجهــة الأشياء ، لأنه يسلم نفسه أو هو يستسلم ويتخلى عن كل قــوة وكبريــاء – إن الإنسان يفقد تكامله كفرد وإن كان يحرز بعض الأمان والكبرياء عندما ينغمس فى إعلاء " الأنا " إلا أن هذا النوع من الكبرياء يكون عديم القيمة إذا ما قورن بما يصل إليه الصوفى فى حالة من حالات الفقد أو التلاشــى فــى الحقيقــة المطلقة .

والواقع أن الصوفى المحب والمتجة إلى محبوبة لا يرى إنقسام الحقيقــة .. فالداخل والخارج أو الباطن والظاهر يمثلان ناحيتين مختلفتين للحقيقة الواحـدة

---

(١) راجع مجاهد عبد المنعم مجاهد ، الإنسان والاغتراب ، دمشق ١٩٨٥م ، ص ٦٣ .

العظيمة إن المحب هو فى صعود دائم ناحية الأنا الكلية حيـث العـودة إلـى المنبع .

وفى هذا الإتجاه المتصاعد تميز [1] " إيفلين أندرهل " فى دراستها للطريـق الصوفى بين خمس مراحل ضرورية وهى على النحو التالى :

أولاً : الاستيقاظ أو التحول عن الغفلة .

ثانياً : معرفة الذات فى حالة من التطهر .

ثالثاً : دخول الروح إلى حالة من حالات الفناء أو ما تطلق عليـه (ليلـة الروح المظلمة) .

رابعاً : الوصول إلى حالة من حالات اتحاد الأنا الخاص (بالأنا الكلية) .

خامساً : ثم الوصول إلى الحياة المطلقة المقترنة بنوع من اللاذاتية المتجهة إلى العظمة الإلهية حيث تتحرر البشرية .

والأنا فى الحب هى " أنا " جديدة تتمتع بطريقة جديدة للإحساس والفعـل ، كما يتمحض نموها عن تسامى الشخصية ، كما تؤدى هذه العلاقات الجديـدة مع الأنا المطلقة إلى تلاشى الذات وإيجاد نوع من الوعى المطلـق – وهـنا تحل الذات المقدسة محل الأنا البدائية التى تحظى بنوع من الحرية الحقيقيـة عندما تتذوق ثمار الحقيقة المصاحبة لقوة ذلك الانتصار على الوعى البدائـى والذى يفسح مجالاً لاعادة تشكيل الوعى بالانتقـال إلـى مـا تطلـق عليـه Underhil الحياة الكونية Universal life[2] وفى هذه الحالة تجرب الـذات مغامرة الطاقة الروحية المنتصرة على حد تعبير أوكين Euken [3] ، لكـن كيف تبدو حالة الاتحاد المصاحبة للحب ؟؟

---

(١) U . K John White ; what is Enlightenment : The unitive Life 1988 P 44 I

(٢) What is Enlightenment ; P . 48 I

(٣) Der Sinn und de febens P . 140 see too what is enlightenment P . 46 i

الواقع أن الإنسان العادى لا يعرف إلا القليل عن ذاتـــه أو عـــن " الأنـــا " الخاصة به ، ثم هو فى نفس الوقت لا يعرف شئ مطلقاً عن ألوهيته – فـــإن أقصى ما يمكن أن يحصل عليه من عرفان ليس إلا الصدى الناتج عن الشوق الجامح للاتحاد بالله .

ولكى نعرف أكثر فإنه كان يجب أن نطلق الغريزة والفطرة ، كما نحـــاول أن نتعامل مع الطاقات الهائلة الكامنة التى من شـــأنها أن تحقـــق الانتصـــار النهائى للروح .

ذلك الانتصار الذى يحقق أشكالاً متعالية من الحقيقة ، ثـــم يتعـــامل مـــع مستويات سامية من المعارف التى تعتمد فى جانب من جوانبها على العيـــان المباشر للمتصوفة الذين يتمكنون وحدهم من الحديث عن الحياة الثرية التـــى يحياها هؤلاء القوم والتى ترتبط فى كثير من الأحيان بالتأمل[1] .

وبادئ ذى بدأ فإن للمحب فى حالة الشعور بالاتحاد هو شخصى ذو حـــدس حاد Intuitive وهو عاشق للألم ، ثم أنه فنان ، وهو أيضـــاً مستكشـــف ، ومصلح إجتماعى ، وبطل قومى ، كمـــا أنـــه ذو طبيعـــة بشـــرية ســـامية Superhuman nature [2] .

ثانياً : يكون الحب مصاحباً لنوع من العيان الثاقب الذى يخـــترق كيـــان المحبوب ليصل إلى المنابع السامية للفعل ، الذى يتفجر من مستويات عميقـــة للقدرة والحيوية ويتصل بها .

ثالثاً : هذا النوع من الشعور السامى بالاتحاد ليس من هذا العالم وإنما هو ينتمى إلى منطقة أخرى من مناطق " الطاقة " التى تند عن كل مقياس يتعلـــق بالقدرات البشرية .

---

(١) Unitive Life ; P . 44 I

(٢) Unitive Life ; P . 44 I

ثم إن الأرواح المحبة الهائمة غالباً ما تحلق بعيداً وتتنفس هواء آخر يـــأتى من منطقة لا يصل إليها العاديون من البشر – وتبقى الأرواح المحبـــة هـــى وحدها السفراء إلى المطلق – وهى التى تحقق مستويات ميتافيزيقية متعاليـــة Transcendent Metaphsical إلا أن جون وايت John White يـــرى أن الصوفية فى هذا المجال نوعان :

١-نوع ميتافيزيقى يعد المطلق بالنسبة له لا شخصى ثم إنه متسامى كمــا أنه يصف الوصول إلى المطلق كما لو كان تأليها – dei Fication أو هو عنده إنتقال من النفس إلى الله ، أو تحول النفس فى الله .

٢- النوع الثانى من أصحاب الاتصال الشخصى – ويمثل أسلوبهم فـــهما أفضل للحقيقة – وغالبا ما يتحدثون عن الاستهلاك Consumnation والزواج الروحى Spiritual marriage (١) وهى مصطلحات تعـــبر عن العلاقة مع الكل – تلك العلاقة التى تحمل فى طياتها من الحقـــائق ما لا يمكن أن يكون قابلاً للوصف ineffable Realities (٢)

ويتحدث صوفية المسلمين عن هذه الحال على أنها نوع من المحبة الكاملة الخالصة التى تتلازم وخلع ما سوى المحبوب – وهى حالة يتم فيها الاتصـــال بالحق بعد التجرد عن البدن والفناء عن الشعور – يقول " هنرى ريتر " فـــى تعليقه على ديوان مشارق أنوار القلوب ومن صار له هـــذا الانســـلاخ ملكـــه بحيث يفعله متى شاء فهو الواصل على الحقيقة لتمكنه من مقام شهود الحق – ولا يصح هذا إلا لأفراد العارفين وأكثرهم لا يصـــــل إليه إلا بقدر لمحة لو

---

(١) The unitive Life ; P . 46 I

(٢) Compare Dante ; Sense of tronsmuted when he first breathed the air of Paradise يقول وانتى " إذا لم أكن أنا ذاتى التى هى أنت وخلق جديد آه أيها الحب الذى يحكـــم السماء ، أنت المعروف بنوره الذى يرفعنى إلى السماء. See what is Enlightenment ;P.46I

بارقة وإنما يدوم دون انقطاع بعد الموت لانقطاع علاقة الجسم بالكلية (١) .

ثم أن هذا النوع من الحياة فى المحبوب وإندماج الذات الفردة فـــى الــذات الكلية يجعل من العاشق عين المعشوق ، والمعشوق عين العاشق فيصير عشق النفس إذلال لذاتها من حيث هى ذات محبوبها ، وكأنما تنتقل ذات المحبـــوب إلى ذات المحب فتمحوها أو تسقط ذات المحب فى ذات المحبوب فتتلاشى فيها كما تسقط قطرة الماء فى الماء أو كما تضيع نسمة الهواء فى مـــهب الريـــاح وهنا تستعد الذات – وهى بهذا الكمال لقبول الصور الروحانية الفائضة مـــن معدن الجمال الكلى وتحبه حبا مفرط وتتجوهربه (٢) فيصير جوهــر المحــب جوهرا " كليا " لأن الجوهر المطلق يحتويه فهل يصير العشـــق نـــوع مـــن التسامى ؟ وهذا ما سوف نجيب عليه فى الصفحات التالية .

العشق وتسامى الأنا

يذكر " إبن القيم " أن العشق هو أمر وأخبث أسماء المحبة ، لذلـــك نـــراه يقول " ما ولعت به العرب ، وكأنهم ستروا إسمه وكنوا عنه " (٣) .

ولم يقع لفظ العشق فى القرآن ، ولا ورد فى السنة ، كما لم يتفـــق عليـــه الناس حين إطلاقه فى حق الله .

ولما كان العشق على هذا سيبدو وكأنه أمر لا يتعلق بتسامى الأنا ، فـــإن الأدق أن نذكره على أنه أقصى درجات المحبة ، لذلك تتـــدرج فيـــه ســـائر مقاماتها مثل الشوق والوجد ، والغرام ، والافتتان والدهق والفناء ، لذلك قـالوا أن " كل عاشق محب ، وليس كل محب عاشق " (٤) .

---

(١) مشارق أنوار القلوب ، ص ٩٤ .
(٢) مشارق أنوار القلوب ، ص ٩٥ .
(٣) روضة المحبين ، ص ٤٣
والعشق فى الصحاح ، فرط الحب ، وقال السراج حركة ضرورة – راجع فى معـــانى العشق ما قدمناه عند دراسة المصطلح كذلك راجع روضة المحبين ، ص ٣٤ – ٣٥ .
(٤) مشارق أنوار القلوب ، ص٥٦ .

ويرتبط العشق بتقلب المحب فى الأحوال النفسية العارمة ،بـــل وتصبــح الأنا العاشقة تكابد صنوف الذهول والغيبة عن الحس ، كمـــا تعـــانى مشــقة الاتصال بالعالم الروحانى – فإذا وصل الإنسان إلى هذا الحد من الغيبة وأخبر بها معاينة لا على سبيل الحدس وغلبات الظنون بل على الكشف والمشـــاهدة فإنه لا مانع للنفس من مشاهدة الغيب إلا الاشتغال بشغل الحواس وتصرفاتـــها فى العالم الأسفل [1] .

وهكذا يصبح تفرغ " الأنا " المحب عن الشغل بما تورده الحواس وســـيلة هامة من وسائل الادراك الغيبى والاتصال بالعالم العلوى الـــذى يقــع علـــى مرتبتين :

(١) مرتبة الاتصال بالأنوار القدسية وفيها يقع الاخبار بالغيب الكل .

(٢) مرتبة الاتصال بالنفوس الجزئية وفيها يتم الاخبار عن الغيب" الجـــزء " وهو غيب المحبوب لاتصال النفس الجزئية بالنفس الكلية .

وفى هذه الحالة يصبح العاشق والمعشوق واحـــداً ، وتتوحـــد المشـــيئات والارادات ، بحيث يظهر أن " لأنا " العاشق قد فقد روحه فى المحبوب كمـــا أنه فقد فيه إرادته أيضاً بحيث لم تعد هناك إلا مشيئة واحدة .

يقول ابن عربى :

روحه روحى وروحى روحه   إن شاء شئت وإن شئت شاء[2]

ثم لا يزال المحب يترقى حتى يصل إلى مقام " الدهق "[3] فعندهـــا تذهـــل النفس عن عالم الحس ، بل عن عالمها الخاص بها وهـــو بدنـــها وقواهـــا ،

---

(١) مشارق أنوار القلوب ، ص ٩٨ .
(٢) الفتوحات المكية ، ص ٤ ، ص ٣٧٣ .
(٣) مشارق أنوار القلوب ، ص ٨٤ .

وتصير علوية ، ليس لها همة إلا فى الصعود والارتقاء والرفض لما سوى المحبوب ، وهو مقام " الحرية "[1] .

ذلك أن معنى الحرية هنا يتوافق مع التحرر من رق الأكوان وأعراضها فإذا كان هناك من استرقاق فإن المحب يسترق لحبيبه ، إذ العبد المحب هو الفقير إلى المحبوب .

وعند الوصول إلى هذا الحد من التجريد تغلب صورة المحبة على المحب فتصفى ذاته من الشوائب العرضية ، فإذا كمل صفاؤها يصير مرآة مهيأة لما يرد عليها من محبوبها من الصور الجميلة فيلاحظها بعين الكمال اللائق بكمال المحبوب ، وهو مقام الجمع الذى تجتمع فيه شتات المحب والمحبوب ليصيرا واحدا تاما كاملا ، أو هو اتجاه المحب نحو المحبوب بقصد تحقيق توازن الذات الفردة ، بتلاشيها فى الذات الكلية .

جاء فى مشارق أنوار القلوب فى هذا المعنى :

أجل ما منك يبدو   لأنه عنك جلى [2]

وأنت يا نور قلبى   أجل من أن تجلى

أفنيتنى عن جميعى   فكيف أرعى المجلى

والواقع أن العاشق يستهدف نزع نفسه عن التشيؤية كما يطمع إلى تحقيق نوع التكاملية – وفى الحالة الأولى نراه يباعد بينه وبين الأشياء ، كما أنه يباعد بينه وبين نفسه لأنه يعتقد أنه كلما كان مرتبطا بالعالم والأشياء كلما طغى عليه العالم وحصره فيه ، وهذه حركة من خلال الوجود المادى .

---

(١) مشارق أنوار القلوب ص

(٢) مشارق أنوار القلوب ، ص ٨٦ .

وفى الحالة الثانية ينشد العاشق ذاتاً جديدة وذاتاً كلية ، ذلك أنه باعثها نحـو وحدة المنفصل على نحو ما يعتقد " بول تلتش "[1] .

وهذا هو ما يعبر عنه الفلاسفة بالخيـاة التـى تستشـعر." الـذات " فـى الموضوع أو على نحو ما يعتقد " إريك فروم "[2] من أن الإثنيين فى الحـب يصبحان واحداً ومع ذلك يظلان إثنين ، لذلك يجـب أن نفـهم أن الـذات إذا أرادت الانسحاب من الآخر فإنها لا تستعيد نفسها الحقيقية فقط وإنما تسـتعيد العالم .

أو كما يقول " ابن حزم " ومن وجوه العشق الوصل وهو كما يقول " حـظ رفيع ، ومرتبة سرية ، ودرجة عالية ، وسعد طالع ، بل هو الحياة المجـددة والعيش السخى والسرور الدائم .. وينبهنا إبن حزم إلى أن الإنسان كلمـا زاد وصلاً زاد إتصالاً [3] .

فجوهر تجربة الحب إذن هو السعى إلى تحقيق الواحديـة ، والعشـق إذن حالة تسامى وخروج من الحالة الجزئية إلى الحالة الكلية .

ومن هنا يتم توحيد الأجزاء فى الحب ويسود الاتزان ، وتعم العدالـة لأن كل هذا يكون من نتائج عملية التسامى .

يقول الحلاج [4] :

مازجت روحك روحى   فى دنوى وبعادى

فأنا أنت كـما أنـك   أنـى ومدادى

(١) الإنسان والإغتراب ، ص ٨٥ .
(٢) الإنسان والإغتراب ، ص ٨٦ .
(٣) الإنسان والإغتراب ، ص٨٦ .
(٤) ديوان الحلاج 521 . 1931 . A . j ، ومشارق أنوار القلوب ، ص ٨٧ .

والصوفى العاشق يتقلب فى الأحوال فمن سكر إلى صحو ، ومن جمع إلى فرق ، ومن غيبة إلى حضور ، يقول الحلاج[1] :

كتبت ولم أكتب إليك وإنما كتبت إلى روحى بغير كتاب

وذلك أن الروح لا فرق بينها وبين محبيها بفصل خطـــاب

وكل كتاب صادر منك وارد إليك يرج الجواب جوابـــــى

وذروة العشق هى إسقاط الأشياء فى لحظة القرب كما يقول الخزاز :

" حقيقة القرب فقد حس الأشياء من القلب " ويقول النفرى فـــى المواقــف والمخاطبات " وقال لى إن رأيت غيرى لم ترنى " [2] .

بمعنى غيبة رؤية المحب لذاته لغلبة رؤية المحبوب على الذات .

والواقع أن هذا النوع من الحب أشبه بما جاء عند " أفلوطين " الذى يـــرى أن الله يبادل العبد حب بحب – فلم يقصر أفلوطين على القوب مع أفلاطـــون بأن هناك صعوداً من جانب الإنسان نحو الله ، دون أن يكون هناك هبوطاً من جانب الله نحو الإنسان ، بل هو قد أضاف إلى ذلك أن الكل قد صـــدر عـن الواحد ، وأن الصعود هو فى صميمه ضرب من الهبوط ، وعلـــى حيـن أن "الايروس" هو حب الإنسان لله ، وأنه لا يمكن نسبته إلى الله ، نجد أفلوطيـــن يقرر بصريح العبارة " أن الأعلى يهتم بالأدنى ويعمل على تزيينه " كما جـــاء فى التاسوعات [3] .

وهكذا تظهر المحبة عاطفة واحدة أو حقيقية " واحدة العيـــن "[4] تتطـور وتتصعد وفى كل مرحلة من مراحل تصعدها قد تتخذ اسماً – كالحب والهوى

---

(١) الإنسان والإغتراب ، ص٨٩ .
(٢) الإنسان والإغتراب ، ص ٨٩ .
(٣) مشكلة الحب ، ص ١٧٣ .
(٤) المعجم الصوفى ، مادة حب ، ص ٣٠٤ .

والعشق ، والود ، والغرام ، والهيام ... إلخ .

ويبدو الحب فى تجارب الصوفية تعبير إنسانى يتجـــاوب مـــع مســـتويات وجوده التى يتوق من خلالها إلى المحبوب ، فالإنسان فى هذا النوع من الحب إنسان ينشد الألوهية ، كما ينتظر تجارب الألوهية تجاهه .

والواقع أن هذا النوع من الحب الإنسانى يتحد والحب الإلهي خصوصـاً إذا علمنا أن المصدر الذى يصدر عنه هو قلب الإنسان ، كما أن المنصـــة التـــى ينجلى عليها الله هى أيضاً قلب الإنسان – وهنا تبدو وحدة المنبع والمصـــب – وكأن الاتحاد بالله هو صورة منن الخبرة الجمالية [1] ! وهو مجـــرد وســـيلة للتصاعد أو التسامى ، أو بلوغ الكمال المطلق ...

وهكذا يقوم الحب على التمركز الذاتى على اعتبار أن الذات تصبح بـــؤرة استقبال التجليات الإلهية .

---

(١) مشكلة الحب ، ص ١٧٤ .

الخاتمة

وتبدو خلاصة النتائج التى يمكن أن يسفر عنها هذا المبحث علـــى النحــو التالى :

أولاً : ظهور " الأنا " المحب أنا مغامرة تنشد الكمال والسمو فتتجه إلى مــا يمكن أن يكون كمالاً لها ، وهى لهذا تسعى إلى " المطلق " وفى الطريق إليــه تحاول التخلص من النقص الأصيل فيها .

وقد يتخذ الصوفية من صور الجمال الكونى وسيلة من وسائل حبهم للجمال المطلق واعتبار الجمال الكونى أو البشرى مظهراً أو تجلياً من تجليات الجمال الإلهي .

ثانياً : تعدد المصطلحات التى تصف الحب وتعبر عما يصاحبه من أحـوال نفسية ووجدانية عميقة ، ومن هذه المصطلحات ما يعبر عنه تعبــيراً ذاتيــاً ، ومنها ما ينقل لنا صفاته ومظاهره .

ثالثاً : تشتد ملكة الخيال عند صوفية الحب الإلهي وتقوى لتعــبر الحــدود الفاصلة بين النظامين الطبيعى والإلهي ، وههنا يلتقى الخيال البشرى بـــالعلم الإلهي مما يجعل من المحب صاحب خيال كونى يبسط حكمه علـــى العوالــم ويتداخل مع كل الحقائق مشكلاً عالماً وسطاً أو حقيقة برزخية لها القدرة علــى النفاذ عبر عوالم من مراتب الحقيقة وعبر حضرات ومجالى تعكس فكرة " إله " المعتقدات عند إبن عربى وغيره من الصوفية المتفلسفين .

رابعاً : يحرص الصوفية فى حالة من حالات الحب العميق علـــى تــرك الالتفات إلى الذات والاقبال بكليتها على الحق لتعبر بذلك الهوة الفاصلة بيــن النقص والكمال وتتخلص بذلك من ذل حجاب الذات الفردة ، أو الذات الجزئية الناقصة .

خامساً : تسمو الأنا وتخرج من حدودها الضيقة كى تتجه إلى الأنت أو هى فى هذا الاتجاه الخارجى الصاعد تبحث عن " الله " خارجها وفى نفس الوقـت يتجه المحب إلى داخله ليبحث عنه فى قلبه ، لأن الله يتجلى على قلوب محبيه فيشاهدونه فيها على قدر صفاتها .

سادساً : الدخول إلى هذه الحال العارمة من الحب يجرد الذات من كل مـــا يغلق عليها حدودها بل وبدلاً من ذلك يطلق حواسها ، وتتحول كـــل جـــوارح المحب إلى أجهزة استقبال شديدة الحساسية فيشاهد محبوبه ويسمعه بل ويدرك ما يعانيه إدراكاً قبلياً بكل جزء فيه .

سابعاً : يصاحب هذا النوع من سمو " الأنا " المحب تمدد للقشرة الخارجية التى تتحصن فيها الذات فتنفجر ، وهذا قد لا يعنى مجرد الامتصاص فى قـوة أعلى بقدر ما يعنى إنفصال الذات عن غيرها من الوجودات الفردية لتذوب فى شئ لا يمكن وصفه على تعبير دكتور سوزوكى . D . T Suzuki

ثامناً : إن الصوفى المحب عندما يصل إلى الحقيقة وتسمو " الأنا " المحبـة سمواً عظيماً ، يدرك أنه لا قسمة ولا إنفصال بين داخله وخارجه فهما يمثلان ناحيتين مختلفتين ومترابطتين للحقيقة الواحدة العظيمة .

تاسعاً :الحب طريق دائرى يسلكه المحب صعوداً إلى حيث السمو والكمـال ، كما أنه إذ ينشد لقاء محبوبه إنما يتوقع أن يلقاه فى منتصف الطريق فـــهما اتجاهيان متعاكسين ومتكاملين .

عاشراً : والحب الإلهي فى التصوف الإسلامى ليس إغتراباً عـــن الـذات بهدف التخلى عن ممارسة فعل الحرية أو تبرير نوع من الجبرية أو النزعـــة العدمية ، كما أنه لا يعد نزوعاً نحو التخلى عن القوة والكبرياء بل هو سـلوك حر " الأنا " طموحة تسعى للخروج من كل ما يطبق على كيانها ليجعلها جزء منفصلاً عن الكل بحيث لا تسقط فريسة " للتشيؤ " والحصر النفسى خلافاً لكل النزعات الوجودية والإلحادية .

حادى عشر : يمر الصوفى المحب فى خمس مراحل تصاحب تسامى " الأنا " نحو الأعلى وهى على النحو التالى :

- التحول عن الغفلة أو استيقاظ " الأنا "

- تطهر الذات .

- فناء الأنا فى الكل .

- اتحاد المحب بالمحبوب ، أو الشعور باتحاد الأنا الجزئى بالكل المطلق

- تحرر البشرية من رق الأشياء عندما تغادرها إلى الكل الأعظم الذى يشعرها بالانتصار على الكل البدائى ، الذى يفسح المجال لاعادة تشكيل الوعى والانتقال إلى الحياة الكونية على حد إعتقاد " إيفلين أندرهل " وجاكوب نيدلمان Jacob Needleman .

ثانى عشر : يقترن الحب بنوع من الحدس ، والعيان الثاقب الذى يخترق كيان المحب ليصل إلى المنابع السامية للفعل والقدرة الحيوية العميقة

ثالث عشر : ينشد المحب العاشق ذاتاً واحدة سامية وذاتاً كلية ، لذلك يصبح الحب باعثاً على وحدة المنفصل على حد تعبير " بول تلتش".

رابع عشر : ترتبط عملية صعود الأنا الأدنى إلى الأنا الأعلى بنوع من الاتزان والتناغم ، الذين يربطان بين ذاتين ، مع ذلك فإن الذات عندما تحاول الانسحاب من الآخر والخروج من حالة الانسجام فإنها لا يمكن أن تستعيد ذاتها الأصلية وإنما تستعيد العالم من حولها .

وهكذا يبدو الحب فى تجارب الصوفية تعبيراً إنسانياً يتجاوب مع مستويات من الإحساس بتجاوب الألوهية مع البشرية ، ومع ذلك تظل تجربة الحب قائمة على أساس من التمركز الذاتى الذى ينشد المحبوب فى القلب وفى العالم.

تم بحمد الله

أولاً : المراجع العربية والمخطوطات

١- أميرة حلمى مطر (الدكتورة) فلسفة الجمال ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٤م .

٢- إسعاد الحكيم (الدكتورة) الحكمة فـــى حـــدود الكلمـــة – المعجـــم الصوفى ، بيروت .

٣- الحسين بن منصور (الحلاج) الطواسين ، بتحقيق عبـــــد الحفيـــظ محمد بن مدنى هاشم ، القاهرة ١٩٧٠م .

٤- القشيرى " أبو القاسم " ، الرسالة القشيرية ، القاهرة ، ١٩٥٩م .

٥- الهجويرى ، كشف المحجوب ، ترجمة الدكتورة ، إسعاد ماهر ، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٧٦م .

٦- تاج الدين السبكى ، طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٩٦٤م .

٧- جون ماكورى ، الوجودية ، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمـــام ، القاهرة ١٩٨٦م .

٨- حسن البورينى ، وعبد الغنى النابلسى ، شرح ديوان ابن الفـــارص ، دار التراث العربى ، بيروت . بدون تاريخ .

٩- محمد مصطفى حلمى ، ابن الفارص والحب الإلهي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١م .

١٠- محمد بن اسحاق " صدر الدين القونوى " ، مفتـــاح غيـــب الجمـــع والوجود ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٧٣ تصوف .

١١- محمد بن اسحاق " صدر الدين القونوى " الرسالة الهاديـــة ، نســـخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٣١٨ ، تصوف طلعت .

١٢- محمد بن اسحاق " صدر الدين القونوى " النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، دراسة وتحقيق الدكتور إبراهيم إبراهيم محمد ياسين المنصورة ، ١٩٩٠م .

١٣- محيي الدين بن عربى ، الفتوحات المكية ، بتحقيق وتقديم الدكتور عثمان يحيي ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٤م .

١٤- مجاهد عبد المنعم مجاهد ، الإنسان والإغتراب ، دمشق ١٩٨٥م .

١٥- سعد الدين " الفرغانى " منتهى المدارك ومشتهى كل لب عارف وكامل ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٨٥ تصوف .

١٦- شارح مجهول ، شرح مفتاح غيب الجمع والوجود لصدر الدين القونوى ، نسخة خطية رقم ٧٥٤ تصوف مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية .

١٧- عبد الرحمن محمد الأنصارى ، مشارق أنوار القلوب ، " تحقيق هنزى ريتر " ، دار صادر ، بيروت ١٩٥٩م .

١٨- عبد الله محمد بن أبى بكر " ابن القيم " ، روضة المحبين ونزهة المشتاقين ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٨٣م .

١٩- عبد الفتاح سيد الدماصى (الدكتور) الحب الإلهي فى شعر محيي الدين ابن عربى ، القاهرة ١٩٨٣م .

٢٠- روجية جارودى ، نظرات حول الإسلام ، ترجمة الدكتور يحيي هويدى ، القاهرة ١٩٨٣م .

٢١- زكريا إبراهيم " الدكتور " مشكلة الحب ، القاهرة ١٩٧٠م .

ثانيا : المراجع الأجنبية

22- A.Affifi ; The Mytstical Philosophy of muhyid diñ Ibn – El Arabi Carmbridge , 1939 .

23- Brockelman, Geschichte der Arabischen , Litterntur, Berlin 1998 , and Supplementbande , London 1939 .

24- Jacob Needleman ; A Sense of Cosmos, London , Arkana edition 1988 .

25- John White ; What is Enlight ement ; the unitive Life U . K , 1939 .

26- Nicholson , The Mystics of Islam ; London ; 1963 .

27- Stace (W) . Mysticism and Philosophy London 1961.

28- T . Suzuki ; Zen Buddhism , Selected Writings of D . T Suzuki ed by william Barret , New York .



الفهـــرس

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

رقم الإيداع بدار الكتب
والوثائق القومية المصرية
٢٠٠٣ / ٥٢٢٧